Nivelul experiențial şi nivelul narativ al faptului folcloric sunt indisolubil legate, interdependente. Spre deosebire de mit, pentru care reperul ultim şi fundamental este *illud tempus*, în folclor tot ce putem afirma cu oarecare certitudine este o suspensie temporală între *terminus post quem* şi *terminus ante quem*, după modelul istoric căruia, de fapt, îi este părtaş, istorie şi nu anistorie fiind şi folclorul. El are o genealogie a sa, pusă în lumină de constituenți şi de produsul finit ca diferit de suma constituenților săi.

ILEANA BENGA

TRADIȚIA FOLCLORICĂ ȘI TRANSMITEREA EI ORALĂ

ECCO
editură

TRADIŢIA FOLCLORICĂ ŞI TRANSMITEREA EI ORALĂ

ILEANA BENGA

Colecţia: *Ethnologia*
Coordonator: Ileana Benga

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
ILEANA BENGA
Tradiţia folclorică şi transmiterea ei orală / Ileana Benga. – Cluj-Napoca: Ecco, 2005
ISBN 973-87800-0-4

© **Editura Ecco**
Cluj-Napoca, Calea Mănăştur, nr. 87, ap. 98
Tel. 0744-768989
E-mail: edituraecco@yahoo.com

ILEANA BENGA

TRADIŢIA FOLCLORICĂ ŞI TRANSMITEREA EI ORALĂ

ECCO | ETHNOLOGIA

INTRODUCERE

Condiţia pentru a reuşi să spunem ceva demn de a fi ascultat pe un anume subiect este ca discursul nostru să survină ca urmare a unui întreg efort de argumentare, de la obsesia iniţială la sinteza ei finală (desigur provizorie).

Obsesia mea personală pentru magia de mană s-a născut pe teren, mai precis odată cu primele terenuri alese conştient, în Ţara Zarandului. Iar maniera decisivă de a intra în contact cu acest fenomen a fost naraţiunea ţărănească. Cu alte cuvinte, capătul de aţă de care am apucat eu au fost aceste naraţiuni cu caracter mitic, făcând referire la un univers cultural magic, circulate exclusiv – pentru spaţiul şi momentul la care ne referim – prin tradiţie orală. Această cale de acces guvernează prin urmare tot ce a ajuns la dezbaterea analitică a fenomenului, expusă aici; spre deosebire de alţi analişti, care au venit cu argumentele lor din studiul vrăjitoriei, al şamanismului, şi al altor câmpuri de investigare etno-antropologică.

Este important de arătat acest 'capăt de aţă', întrucât puntea metodologică pe care am trecut-o înspre materialul folcloric a fost cea a investigării acestor practici magice ori rituale, aşa cum ne-au parvenit ele prin naraţiuni de tradiţie profund orală. Ele sunt deci povestiri absolute, povestiri despre metamorfoze animale, povestiri despre călătorii şi zboruri şamanice, povestiri despre practicanţi, povestiri despre inserţia socială a acestora şi iarăşi povestiri despre transmiterea tehnologiei aferente practicilor; povestiri despre interdicţii de execuţie magico-rituală, povestiri coercitive şi povestiri despre fiinţe rupte de contextul realităţii cotidiene. Am numit povestirile (în altă parte) după gradul de relevanţă pe care îl au în prezent. Ceea ce mi se pare esenţial este că tot ce este povestire se transmite ca atare: din gură în gură, din guri în gură, şi însuşi pasul 'inaugural' presupus odată, al trecerii de la faptă la nararea faptului, se supune tot legilor transmiterii naraţiunilor orale. Iată ceea ce distanţează profund demersul nostru, al etnologilor ocupaţi cu terenul actual, de lucrul pe materiale exotice: natura materialului de care dispunem ne condiţionează metodologia pe care o vom urma în analiză; cu alte cuvinte, ghemul pe care îl vom depăna.

Exegezele etno-antropologice şi istorico-religioase sunt, în ansamblul lor, destul de imprecise în ce priveşte natura materialului pe baza căruia se construiesc diversele structuri teoretice. Nu e de mirare că ajung să fie comparaţi termeni extrem de diverşi cum sunt: ritualuri şamanice descrise de misionari creştini ori activişti politici atei, adică naraţiunile produse de aceştia (nu rareori doar după naraţiuni din teren) şi basme şi credinţe mitico-magice europene de veac XX. Eticheta de 'culturi folclorice' aplicată acestui spaţiu impune stabilirea unor preliminarii terminologice ale discuţiei noastre. Trebuie să aşezăm într-un context

această 'folcloricitate' a faptelor de cultură investigate, altminteri depănăm un ghem care începe de nicăieri şi nu duce nicăieri, al cărui unic rost e depănarea sa până la capătul *său*. Ca să ne întărim şi mai mult poziţia metodologică clamată din start, folclorul presupune deja o tradiţie şi prin ea o transmitere, ne aflăm în plin proces de mediere narativă (a ce? – iată marea şi singura, din păcate, întrebare a multora) şi e de presupus că înainte de *povestirea faptei* va fi existat *fapta în sine*. Chiar şi aşa, e de asemenea de presupus că *povestirea faptei* a putut reprezenta o experienţă în sine, în primul rând pentru că pentru o sumă de evenimente restricţionate / privilegiate, accesibile în faptă doar unor indivizi selecţionaţi, experienţa faptei este exclusiv experienţa povestirii sale. Mă gândesc astfel la toată gama de experienţe ultra-mundane, extatice ori de transă, fachirice, motorii (vezi zborul şamanic şi vrăjitoresc), paroxistice (vezi ritmul, dansul şi cântul), de posesiune, şi mă gândesc chiar la mimarea actului lor (cântec narativ, reprezentaţie dramatică, ascunderea actului de asistenţă – sub pătura, în întuneric, în vis – şi mascare). Pentru accederea la act şi la experienţa lui *în trup* este obligatorie iniţierea, a cărei pletoră de manifestări mărturiseşte prin varietate nu dispersia conceptului, ci tocmai coerciţia sa absolută. Actul însă nu s-ar transmite dacă nu s-ar povesti.

Constanta referire eliadiană la tendinţa de reîntoarcere la arhetip a fenomenelor, tocmai în cursul transmiterii lor, deschide în fapt 'fenomenul originar'şi unei alte lecturi: chiar şi pentru iniţiat, pentru privilegiatul ce transgresează limitele realului, mărturia experienţei sale şi garantul autenticităţii ei stă în povestirea trăirii şi în acordarea la tradiţiile ideologice şi mitologice locale a naraţiunii la persoana I. Astfel, un fenomen la fel de 'originar' ar putea fi experienţa povestirii experienţei în trup, altfel spus, *verbalizarea* ei. A decide dacă nucleul fundamental pe care îl învelește transmiterea este un fapt ori nararea lui, în culturile folclorice care ne sunt direct accesibile, înseamnă, în cele din urmă, a opera o distincţie artificială: pentru straturile culturale cât de cât la îndemâna cercetării noastre, ceea ce povesteşte 'alesul' că a trăit se validează numai dacă (şi de obicei se validează!) concordă cu tradiţiile orale ale locului – într-un fel ori în altul. Nimeni nu susţine identitatea, căci atunci ar fi vorba de clonare şi nu de transmitere şi nu s-ar mai petrece nimic interesant pe secvenţa inter-generaţii de fapte folclorice. Tot astfel, ceea ce trăieşte acelaşi ales poartă amprenta tradiţiei locale: fie că e o experienţă petrecută în vis, fie că e una de transă, forma pe care o îmbracă naraţiunea sa nu va fi niciodată stridentă pentru comunitatea în care are loc ori pentru contactele culturale la care s-a expus aceasta. Ideea reinvestirii ciclice a naraţiunilor şi a faptelor narate printr-un acelaşi continuum a stat la baza elaborării schemei 'ficţionalizării', reluată de mine în acest text;

ideea eliadiană a veşnicii întoarceri către arhetip aduce o bună complementare circuitului (nu numai) narativ.

Nivelul experienţial şi nivelul narativ al faptului folcloric sunt, aşadar, indisolubil legate, interdependente. Spre deosebire de mit, pentru care reperul ultim şi fundamental este *illud tempus*, în folclor tot ce putem afirma cu oarecare certitudine este o suspensie temporală între *terminus post quem* şi *terminus ante quem*, după modelul istoric căruia, de fapt, îi este părtaş, istorie şi nu anistorie fiind şi folclorul. El are o genealogie a sa, pusă în lumină de constituenţi şi de produsul finit ca diferit de suma constituenţilor săi.

Elementele constitutive din folclor sunt însă greu de identificat în termeni de origine. Şi, din toată argumentaţia de mai sus ar trebui să reiasă, implicit, că nici nu e important să ştim cu tot dinadinsul originea 'genetică' a fiecărui component al ceremonialului / credinţei / poveştii folclorice, unul din cele mai serioase motive fiind că se prea poate să nici nu identificăm corect unităţile morfologice, ele putându-se dovedi la rândul lor capabile de descompunere în unităţi mai mici. Sintaxa din faptul folcloric, însă, ne poate spune foarte multe. Dacă acceptăm o grupare de unităţi morfologice, chiar ştiind că ne referim la o inserţie temporală foarte vagă (sau cel puţin provizorie), îi putem urmări traseul ca grupare sintactică pe o întindere investigabilă de documente; iar rezultatul e mai relevant pentru procesul de transmitere şi pentru circulaţia în folclor, decât stabilirea unităţilor minimale dintr-un *illud tempus* uman.

Stadiul folcloric al culturii populare româneşti, la care ne referim, este astăzi la graniţa dintre istorie şi dispariţia din istorie. Cu siguranţă, destule vor fi argumentele dinspre sociologie şi dinspre antropologia culturală pentru a proba nu dispariţia, ci continuitatea faptelor de cultură folclorică în altceva, în alte forme de cultură. Afirmaţia nu este lipsită de adevăr, în schimb nici un antropolog responsabil nu va putea susţine cu argumente că ceea ce piere acum prin ne-transmitere mai departe – lista motivelor ar avea în sine dimensiunile unei teze de doctorat – se va regăsi vreodată aidoma. Nu, pierderile sunt pentru vecie iar locurile de unde au plecat rămân goale. Din alte locuri vor răsări alte forme, care vor împlini nevoi sufleteşti şi spirituale mai mult sau mai puţin explicite şi mai mult sau mai puţin explicitate de către antropologie.

Aşadar noi suntem privilegiaţii care mai putem fi martorii vii ai acestei lumi, deja urnite pe drumul către *dincolo* al memoriei, ţara fără dor şi incapabilă de amintiri. Dorul şi amintirile rămân în seama noastră. Nu intră în intenţiile mele să prescriu un reţetar de urmat în confruntarea cu uitarea. În fond, fiecare îşi gestionează singur dorul şi amintirile. Afirmaţia este valabilă şi pentru indivizi, şi pentru şcolile etnologice, acolo unde acestea există, ca şi comunităţi de indivizi cu modalităţi congruente de valorizare a patrimoniului moştenit.

Se mai pot face o grămadă de lucruri cu cele ce le vedem noi astăzi în teren; cu condiţia să parcurgem acel teren. Aceasta este o pledoarie pe care nu voi înceta să o fac cu fiecare prilej. Precauţiile metodologice sunt o necesitate la care fiecare ajunge, mai devreme sau mai târziu, în confruntarea sa personală cu terenul pe care îl investighează. De trecere şi de pletora ei de semnificaţii nu au fost scutiţi, desigur, nici antecesorii noştri, şi mărturiile lor îi arată conştienţi de ruptura culturală căreia îi erau martori; impactul modernităţii asupra lumii rurale fiind zguduitor din rărunchi şi responsabil de multe. Iată cum descrie Ion S. Lungu, diplomat, într-un manuscris revăzut de preotul A. C. Cosma, Rusaliile – desigur, lipsite de căluşari, acum şi aici, deşi în Transilvania contemporană mai erau încă funcţionali – în Bâtca, Putna (AFC 199, p.2): "Până în anul 1926-1927 şi pe la noi era obiceiul de a purta pelin la brâu (la încingătoare). Iar în noaptea precedentă Rusaliilor se împrăştie pelin în aşternut. Aceasta tot cu credinţa de a nu-i lua Rusaliile. Obiceiul acesta acum foarte puţin se mai practică, este ca un lucru ce se depărtează în zare."

Să ne întoarcem, însă, la precauţia noastră metodologică, anume la transmiterea orală a nucleului narativ. Să ilustrăm doar o idee care necesită precauţie. Una din recurenţele izbitoare din materialul folcloric consultat este următoarea: cel *pocit* de entităţile transumane pentru încălcarea unei interdicţii specifice (a nu lucra în zilele lor, a nu păşi în anume locuri etc.) se poate foarte greu desface de pocitură – care în sine este un 'sindrom' foarte interesant de detaliat, pe material etnologic – una dintre metode fiind cea consemnată de Traian Gherman pentru pocirea din *vântoase*: "alţii însă cred că dacă cineva a secat de vântoase, numai aşa se poate vindeca, dacă la anul în aceeaşi zi şi la acelaşi loc aşteaptă din nou vântoasa, care, de va trece din nou peste el, îl vindecă." (Gherman 2002 [1928]: 114; el citează informaţia de la I. Groze din satul Coci(u), Bistriţa-Năsăud. Învăţătorul Aurel Peicu din Vişţea de Sus, Făgăraş consemnează la rândul lui credinţe despre *măiestre*, de data asta, într-un material cules, probabil, în vara lui 1931, de la Teodosia Fuciu, "care este destul de bătrână şi este o bună cunoscătoare a obiceiurilor din comună" (începe să redacteze în 26.08.1931, după mărturia lui): "Bătrânii spun că umblă (merg) şi cântă mai ales în timpul nopţii şi atunci când le auzi nu-i bine să mişti în nici o parte, până se depărtează, că te poceşte. (A te poci înseamnă a ţi se paraliza o mână, un picior sau altă parte a corpului). Se crede că măestrele te pocesc dacă nu stai locului când le auzi sau le vezi jucând şi nu te vindeci până nu vin iarăş măestrele prin acel loc să te vindece sau să te omoare. Bătrânii îşi amintesc de multe cazuri de acestea şi le povestesc cu interes." (AFC 222, p.14). Faţă de misterioasele *vântoase* din relatarea anterioară, puţin creionate, despre *măiestre* mai aflăm că au fost odată fete de împărat, că umblă şi cântă, jucând de cântul lor, că le poţi vedea, de le pândeşti – mai cu, mai fără voia ta – şi că pocesc drept pedeapsă pentru pândă. Ideea

aceasta a pedepsei nu e foarte limpede în documentele folclorice, ea a fost instrumentată pentru a deveni mai clar că se transgresează o interdicţie, o normă, dar eu aş zice că e vorba mai degrabă de un rezultat al pândei, implicit, nu de o pedeapsă cu valenţe 'etice'. Revine 'reţeta' pentru vindecare: acelaşi loc, acelaşi timp – al trecerii lor pe acolo.

O altă relatare, tot din Caietele Muşlea, schimbă uşor registrul povestirii, dar aduce povestirea biografică (pentru noi, la a treia mână) şi plusul ei de autenticitate în prim planul atenţiei; iată ce îi spune mătuşa Elena Tatarciuc, de 95 ani, din Noul-Caragaci, jud. Cetatea Albă, elevului Condriuc Dumitru, din clasa a VIII-a de Şcoală Normală (anul nu e precizat pe manuscris): "Ce credea poporul şi ce crede despre rusalii. Toţi dela ţară spun că rusaliile sunt trei femei, care umblă îmbrăcate în alb şi imediat ce intri în săptămâna lor, ele umblă atât pe câmp cât şi prin sat. Când umblă ele aşa, dacă dau peste o persoană care lucrează în săptămâna lor, atunci una din ele se duce la persoana care lucrează şi-i ia o mână, sau un picior, sau chiar şi graiul. Fiindcă am început să povestesc toate relele ce pot face rusalele, o să caut să povestesc pe scurt o întâmplare ce i s-a întâmplat unei fete acum vro 80 de ani în urmă, ce lucra în această zi. (Întâmplarea ce urmează e povestită de persoana ce mi-a spus tot obiceiul). În satul unde trăiesc în prezent şi eu, îmi povesteşte mătuşa Eleana că o prietenă de a ei, în ziua de rusalii ţesea la război. Dar înainte de a povesti întâmplarea e necesar să spun cum sărbătoreau pe atunci oamenii săptămâna aceasta. Începând cu prima zi pe care o serbează în întregime, adică toată ziua. A doua zi n-o mai sărbătoresc de dimineaţă până-n seară, ci de dimineaţă până la ora 12 fix lucrează, iar de la ora 12 până în seară sărbătoresc. În felul acesta sărbătoresc întreaga săptămână, adică a treia zi de-acuma până la 12 serbează, iar după 12 lucrează. Un alt obiceiu pe care îl au chiar şi în prezent e că, cum intră în săptămâna rusaliilor, fiecare persoană trebuie să poarte în brâu o iarbă amară numită "pelin", care zic că ar apăra pe om de rusalii. Acum să revin din nou la povestirea ce am început-o.

A doua zi, când toate femeile lucrau pe afară, unele torceau, altele coseau etc., o rudă a mătuşei care îmi povesteşte se duce la târg şi lasă acasă o fetiţă (fiica) lor, care era de vro 16 ani. Când a plecat mama fetiţei la târg, i-a dat de grijă fetiţei ca nu cumva să se apuce să lucreze la război, căci azi umblă rusalele şi omoară pe cei ce lucrează. Imediat ce au plecat părinţii fetei, ea de prima dată nu s-a apucat de lucru, dar mai pe urmă văzând că la stradă lucrează mai multe femei, s-a decis să se apuce şi ea de lucru. Imediat s-a dus şi s-a băgat la război şi a început să ţese. Imediat ce a sosit ora 12 femeile de la stradă au încetat de a lucra, iar fata din casă, neştiind când a fost ora 12, lucra în continuu. Deodată s-a pomenit în faţă cu o femeie îmbrăcată în alb, apucând-o cu mâna de pept şi întrebând-o din ce cauză lucrează azi. Fata spunând că a văzut mai multe femei că

lucrează, de aceea a lucrat şi ea. Femeia străină zicându-i că femeile ce au lucrat au lepădat la ora 12. Iar tu? În fine după mai multe vorbe femeia sosită îi zice: Eu sunt rusalele şi ca de prima dată îţi iau mâna stângă şi dacă nu vei mai lucra în zilele de rusalii, atunci după trei ani te vei vindeca, şi aşa şi i s-a întâmplat, că peste trei ani fata s-a vindecat. După ce a terminat de discutat femeia necunoscută iese din casă, se duse până în fundul harmanului (?-n.n.) şi apoi se preface într-un vârtej şi ia cu dânsa şi o gâscă şi s-a ridicat în sus până ce nu s-a mai văzut." (AFC 186, pp.6-10).

Numai despre gâsca pe care trebuie să o ia cu sine rusalca am putea elabora îndelung (gâsca e recurentă, între toate păsările de apă, în tradiţiile şamanice autentice, tocmai ca vehicol extatic; vom reveni cu comentariul în altă parte a lucrării). Ne luăm libertatea să insistăm pe anume aspecte relevate de povestire: întâi, vârtejul, vântul puternic şi periculos revine în foarte multe variante, din foarte multe localităţi – luând drept etalon răspunsurile la Chestionarul II Muşlea – mai cu seamă în cele în care nu (mai) există tradiţia căluşului. Că sunt zâne care fac "vânturi cu vârteje ca să paralizeze pe oameni" (AFC 187, p.2, e.g.) umblând pe câmp, ridicând pe oameni la cer şi lăsându-i apoi ologiţi pe pământ, că dau întâmplător peste om, sau în urma pândei acestuia, că – lucru nepomenit încă aici – le poţi îmbuna sau chiar să-ţi asiguri belşug nelimitat cu formula: "Sporească-vi-se jocul!" – "Şi ţie făina în sac!", acestea sunt elemente uşor de găsit în tot spaţiul folcloric românesc, cu un minim efort de lectură între nivele. Merită să adaug că o credinţă absolut similară cu cea redată de Gherman am găsit chiar eu în mai 2004 în Vârtop, Roşia Montană, Alba. Altminteri, pentru o aceeaşi comunitate, dacă ea cunoaşte şi căluşul şi vindecarea pe care acesta o aduce bolii "luatul din căluş" sau "luatul din iele", surprinde puţinătatea informaţiilor despre survenirea bolii şi formele de manifestare înaintea întâlnirii cu ceata căluşerească, faţă de complexitatea cu care e redată vindecarea.

Se mai cuvine să amintesc că naraţiunea a treia din cele prezentate mai sus are cu greu drept eroină o "fetiţă", ci mai degrabă o fată numai potrivită pentru iniţierea feminină – în muncile feminine – pe care o produce în mod obişnuit o fiinţă stihială (Mama Pădurii e.g.; vezi Pamfile 1997 [1916-1924]: 190-192, dar şi celelalte naraţiuni, *supra*), şi din care fata scapă spunând sau *povestea cânepii* sau *povestea pâinii*, până în zori, la cântatul cocoşilor. Ne apare aici limpede că avem a face cu o glisare de motive între scenariile folclorico-mitice în cauză; specifică Rusaliilor este ologirea şi vindecarea ei simetrică, după trecerea unui interval îndelungat (trei ani) de 'coacere' a comportamentului – adolescentin, spune naraţiunea noastră 'iniţiatică' – tot de Rusalii.

Acum: ce putem spune despre faptele folclorice cuprinse în naraţiunile de mai sus? Un lucru pare limpede: sunt unităţi semantic învecinate. Suntem tentaţi să mergem mai departe zicând: aparţin unui

acelaşi complex mitologic. În care Rusaliile, Ielele, Vântoasele, Măiestrele sunt aceleaşi zâne minunate şi cumplite, a căror întâlnire nu lasă pe nimeni neschimbat (decât dacă se evită pur şi simplu întâlnirea, prin 'afişarea' semnului de cod: pelinul); urcat la cer împreună cu ele, jucat şi cântat în horile lor, ologit, muţit, nebunit sau înţelepţit de darul prezicerii, sau dăruit cu rod (făina ce nu se mai sfârşeşte) – aşa apare bolnavul, răpitul, victima lor în naraţiunile-naraţiuni, adică cele ce nu dublează – în stadiul folcloric respectiv – un ritual şi un ceremonial; jucăuş minunat, neobosit, neîntrerupt, iar nebunit, iar bolnav – aşa apare cel 'luat din Rusalii', sau pacientul căluşarilor. Adică versiunea *de facto* care susţine 'ideologic' ritualul, ceremonialul, practica arhaică supravieţuitoare a dansului cathartic al căluşarilor (cum l-a numit Eliade). În situaţia narativă-mitică, vindecare înseamnă doar profilaxie, sau revenirea ciclică în acelaşi loc şi în acelaşi timp, pentru a se supune aceluiaşi impact, de data aceasta răsturnător al primei inversări, al întâlnirii cu zânele. În situaţia concretă de boală reală (anume boală), vindecare înseamnă supunerea la ritualul căluşeresc.

Sunt nivele folclorice diferite? Supravieţuiri de vârste diferite în mentalul popular românesc? Ori poate că practica, ceremonialul, se transformă în naraţiune şi capătă toate culorile şi sintaxa acesteia, creând mitologie? Ori poate că resturile unei mitologii se întrevăd atât în ritual cât şi în naraţiune, două seturi de 'reziduuri culturale' cu aceeaşi provenienţă, dar cu trasee diferite (cel puţin cu decalaje temporale) dinspre 'origini' înspre prezent?

Şi, în primul rând, avem argumente pentru a susţine existenţa, la un oricare moment dat, a unei mitologii coerente româneşti, care ar subîntinde toată ţesătura de practici şi credinţe regăsite în stadiul folcloric al culturii noastre populare? Relaţia între practica rituală ori ceremonială şi mecanismul ideologic care o activează şi care o menţine este de primă importanţă pentru studiul nostru, mai cu seamă pentru noi, cei care trăim – sau mărturisim – această sfârşeală a vitalităţii obiceiurilor populare. Avem totuşi o ocazie rară (inerent tristă) de a surprinde mai multe generaţii foarte diferite, prin materialele de teren de care dispunem, şi de a urmări ce îşi transmit ele, de la una la alta. Ce, cât şi cum, prin ce vectori.

Cât despre întrebarea dacă putem vorbi de o mitologie românească în sensul deplin al cuvintelor, dacă ea i-a putut fi adresată lui Ioan Petru Culianu de către Andrei Oişteanu, şi dacă el a răspuns pozitiv, cred că ne putem asuma şi noi riscurile unei atari afirmaţii (vezi Oişteanu 1998 [1997]: 348-349). Putem presupune undeva, la rădăcinile poveştilor din terenul de azi, un continuum de credinţe, populate de fiinţe ce interacţionează cu oamenii şi interacţionează între ele, pe parcursul unui an calendaristic, un continuum care continuă să reinvestească prezentul narativ şi pe cel ceremonial, după o logică a transmiterii orale folclorice ce rămâne încă să fie descrisă.

Dar, desigur, pentru noi şi relatările despre vindecările căluşereşti sunt tot naraţiuni, care, poate în mai mare măsură decât poveştile despre răpirile de către zâne, mai sunt capabile să ne suscite curiozitatea şi interesul pentru *realitatea* experienţelor narate. Este şi acesta un indicator al stării de activare a unui fapt folcloric: faptul legat de practica rituală şi ceremonială pare mai prezent decât faptul legat de naraţiunea mitică. Uimitoare şi paradoxală constatare, mai ales că din studiile de teren de până acum transmiterea faptului ceremonial ori ritual şi transmiterea narativă par să utilizeze căi distincte; în plus, practicarea unui ceremonial pare să moară mai curând decât nararea unei povestiri mitico-magice. Par, precum am spus. O pânză freatică 'ideatică' subîntinde toată această cultură folclorică; din ea se trag izvoare diferite, care alimentează reţele ecologice diverse, dar prin care curge aceeaşi apă.

Întorcându-ne la interesul pentru realitatea experienţelor narate, şi folosind acelaşi exemplu pregnant al căluşului, Caietele Muşlea uimesc prin preocuparea constantă a celor care consemnează căluşul în toată complexitatea lui (de la facerea cetei, jurământul, rolurile în exerciţiul ritual, practica vindecării, interdicţii ale cetei şi din jurul ei, desfacerea cetei şi îngroparea steagului) pentru a pune în evidenţă *autenticitatea* faptelor prezentate, prin câteva naraţiuni confirmatoare, cum le numeam într-o încercare de tipologizare narativă pe corpusul de arhivă. Mai ales când faptele sunt prezentate ca derivând din interviuri cu chiar foştii vătafi sau cu jucători de odinioară din ceată (veşnicul timp trecut al etnologiei). Experienţele lor la limita dintre măiestria dansului, cu figurile sale dintre cele mai dificile – se consemnează clar apropierea de zbor – şi transa de vindecare indusă prin dans şi potenţată, marcată, jalonată de atingerea cu steagul de către vătaf, ne duc toate cu gândul la 'miracolele şamanice' de care e plină lumea (Eliade le analizează, în monumentala sa lucrare dedicată şamanismului şi tehnicilor arhaice ale extazului – Eliade 1997 [1951], ca relicte sau apropieri semantice şamanistice, acoperind ca fenomen distanţe spaţio-temporale imense). Sau, cu un alt termen şi cu o nouă nuanţă, experienţe 'fachirice'. Privite în ordine etnologică, ele sunt mărci de autenticitate, ale faptei şi ale documentului folcloric. Privite în ordine istorico-religioasă, sunt degradări în spectacular ale unor experienţe de transă auto-controlată veritabilă şi de neautentificat (veridicitatea nu contează în sine, nici aici, nici în experienţele fachirice).

Ajungem astfel la mult-bătuta cale a identificării elementelor şamanice în folclorul românesc. Cât e de relevantă o asemenea căutare, vom discuta cu argumente în cuprinsul lucrării. Legitimitatea abordării de acest tip, însă, a fost afirmată de multe exegeze. Întrebarea noastră, născută la contactul cu terenul, e alta.

Care experienţă folclorico-mitică românească e mai 'şamanică'? Cea a vrăjitorilor şi în general a hoţilor de mană, care operează cu rodul lumii

vii, şi care în acest scop se metamorfozează din chip de om în animal sau roată şi zboară la lupte de putere fără învingător? Cea a solomonarilor, în calitatea lor specială de purtători de vremi, de costum şi de instrumentar, ca să nu mai vorbim de tehnologii, 'şamanice'? Cea a căluşarilor ce iau boala asupra lor şi o 'exorcizează' în transă de vindecare prin dans? Sau cea a bieţilor muritori de rând, altminteri eroi de naraţiuni folclorice, răpiţi de iele, duşi cu ele la cânt şi joc, şi desigur la chin trans-uman, şi întorşi după amar de vreme ologiţi, fără grai ori cu mintea rătăcită, dacă nu însă cu calităţi – autentic şamanice – de prezicător? Ultima aserţiune e prea preţioasă şi rară, pentru noi, ca să nu beneficieze de o citare: "De bătrâni se spune că omul care este apucat de Rusalii devine un fel de prezicător. (Spune tot ceea ce ţi s-a întâmplat şi ţi se va întâmpla). Cât priveşte adevăratele obiceiuri de Rusalii, sunt:" datul de pomană copiilor, pusul pelinului în brâu etc. (AFC 195, p. 2, culese de elevul Şanga Alexei din cls. a VIII-a, Şcoala Normală din Cetatea Albă, din comuna Ciobureiu, Tighina, de la mătuşa Ileana Albu, 89 ani şi de la Vârvara Pamfil, 82 ani, la o dată neprecizată pe manuscris). Cu alte cuvinte, între practicile efective, ţinute şi deci cunoscute de tot satul, şi naraţiunile cu caracter mitologic, comunicate doar de bătrânii locului la sfârşitul anilor '20 ai sec. XX, distanţa era evidentă.

Precum afirmam dintru început, capătul nostru de aţă este magia de mană, cu practicienii ei mitici ori în carne şi oase, cu naraţiunile ei vii şi relativ amănunţite din terenul actual, cu problematizările pe care le impune sătenilor. Să vedem unde ne duce depănarea lui.

CAPITOLUL I

NARATOLOGIE

§ 1. Dimensiuni teoretico-literare ale naraţiunilor orale

"… Mai există un motiv pentru care narativa ne face să ne simţim în largul nostru comparativ cu realitatea. Este o regulă de aur pentru orice criptoanalist de coduri secrete, aceea că orice mesaj poate fi descifrat cu condiţia să se ştie că e vorba de un mesaj. Problema cu lumea reală e aceea că ne întrebăm de milenii dacă există vreun mesaj şi dacă acest mesaj are un sens. Într-un univers narativ noi ştim la sigur că el constituie un mesaj şi că o autoritate auctorială stă în spatele lui, ca origine a lui şi ca ansamblu de instrucţiuni pentru lectură. Astfel, căutarea, din partea noastră, a autorului model este *Ersatz*-ul unei alte imagini, aceea a unui Tată, care se pierde în ceaţa infinitului, fapt pentru care nu obosim niciodată a ne întreba de ce există Fiinţă mai curând decât Nimic."

Umberto Eco

Ocupându-ne de povestirea mitico-magică tradiţională, ne implicăm totodată în cercetarea substratului mitologic şi a practicilor magice aferente. Dar întrucât şi această relatare, de substanţă şi coerenţă mitologic-tradiţională, rămâne în mod fundamental o naraţiune, ea se cuvine analizată cu aparatul – receptiv, perceptiv şi interpretativ, instituit deja cultural ca operant în funcţionarea oricărui tip de *narare*. E cazul să introducem în discuţie apartenenţa asumpţiilor teoretice cu care putem investiga faptul de a povesti, adică de *a media narativ comunicarea*, la domeniul care circumscrie structurile noastre cognitiv-verbale, adică *lingvistica / teoria literară*, la cel care circumscrie abilităţile noastre cognitiv-senzoriale, adică *psihologia*, dar în egală măsură acelui domeniu care înghite în sine toate formele transmiterii tradiţionale a unei pletore de conţinuturi, care este *etnologia*. Am operat această distincţie pe acoperiri de domenii întrucât fiecare studiază acea *mediere comunicată narativ* pe un material dat. Fiecare atinge, cel puţin în punctele sale de tangenţă cu alte domenii, dacă nu chiar în spaţiile cu care se inserează în demersul ştiinţific, problema comunicării printr-un mesaj narat. Doar că, în timp ce primele două discipline şi-au asumat pentru elucidarea acestei probleme cercetarea unei materii concrete (spre exemplu, teoria literară ia în discuţie vocile auctoriale, mesajul narativ şi impactul "informaţional" asupra receptorului, deci e interesată în primul rând de perfectarea comunicării pe acest traiect; psihologia e atentă la prezumpţiile cognitive asupra cărora se grefează bombardamentul "noţional", dar şi la operaţia de feed-back, deci are în vedere perfectarea funcţionării acestor mecanisme întâi şi-ntâi într-

un singur individ), etnologia a început prin a visa cu ochii deschişi şi a încerca, direct, pe baza unui material fragmentar, sincronic şi diacronic - ce ţinea multe fenomene sub un con de penumbră şi încă şi mai multe sub unul de umbră totală - răspunsul unor întrebări ce se adresează de obicei pe culoare mistice. De genul: de unde vin poveştile; de unde vin entităţile care ne populează atât de intens imaginarul tradiţional, nouă, oamenilor; cât de mult putem merge înapoi în istorie ca să găsim timpul "mitic", timpul iniţial al producerii de cultură; cât de multă e metafora şi cât de multă imaginaţia închisă în textura poveştii; cât de mult e doar realitate arhaică metamorfozată, sau chiar codificată, exprimând o vreme mai autentică în trăiri; care a fost întâiul povestitor din întâiul loc unde a apărut un receptor (individ / comunitate) şi care a fost mesajul transmis de acesta; în fine, dacă vor fi fost mai mulţi asemenea întâi naratori în mai multe locuri cu o existenţă paralelă, sau, dacă nu, care au fost primordiile şi apoi direcţiile difuzării.

Fapt este că, cu toată îndrăzneala finalităţii demersului, au existat în etnologie exegeze –'învingătoare': fără să aibă toate datele (de altminteri, ce ştiinţă a avut toate datele atunci când s-a avântat în cercetare?), au adus la lumină rezultate validabile de realitate. Doar că şi mai puţini au fost aceia care au realizat că asumpţiile lor nu dau cheia mecanismului, şi că dincolo de formulările lor necunoscutul se adânceşte. Despre beneficiul moştenit de la aceste teorii vom vorbi la timpul potrivit. Pentru moment, însă, vom trece de la nemulţumirea neîmplinirilor la bucuria împlinirilor studiului de natură etnologică. Iar îndrăznelile sale rămân legitimate, în demers, de vastitatea domeniului său, îmbrăţişând atât cultură spirituală cât şi cultură materială, atât prezent cât şi istorie, atât spunere cât şi tăcere: revelare şi ocultare. Ca să nu mai vorbim de faptul că se va fi povestit, în naraţiune mitică ori larg tradiţională, pe spaţii şi intervale de timp mult mai largi nu doar decât cele documentate astăzi în cadru tradiţional, dar şi decât cele cu paternitate cultă recunoscută.

Afirmând intenţia unui studiu antropologic despre mitologia populară, sugerăm necesitatea unui demers interdisciplinar, care conglomerează metodologii pentru a le topi într-o grilă proprie de abordare a cunoştinţelor despre mitologia populară transmise de tradiţie. Această transmitere e îndeobşte mediată narativ şi ea stă la baza existenţei umane, macro-comunitare şi familiale, legând între ei membrii aceleaşi societăţi şi generaţiile diferite.

Înainte, însă, de orice altă clarificare terminologică, prin apelul la surse autorizate, se cuvine precizată şi mai clar atitudinea cercetătorului faţă de materia sa de investigaţie. Şi cum am afirmat deja anvergura imensă a domeniului asupra căruia vom opera decupajele interpretative, anume acela al *naraţiunii de tradiţie orală*, se impune a statua aici limitele demersului, înaintea tentaţiilor sale.

§ 1.1. Ritualul funerar şi magia populară ca fracturi ale limitelor. Posibile teoretizări ale *intervalului de dincolo de hotare*

"Dragii tatei, nu e nevastă, e fată, e Zâna Zânelor, e crăiasa lor, dar e de când lumea de bătrână şi tot nu îmbătrâneşte, şi de nu se va mărita, nu îmbătrâneşte în veci, că numai măritându-se îşi pierde puterea de zână şi începe a îmbătrâni. Şade departe de aici, în împărăţia zânelor, unde nu moare nimeni; oamenii pământului, însă, care merg, nu se mai întorc, toţi se prefac în dobitoace ori în stâni de piatră; îi prefac zânele. Mulţi voinici au cercat să peţească pe Crăiasa Zânelor, dar bine n-au umblat, căci zânele i-au fermecat, deoarece de s-ar mărita cumva crăiasa lor, atunci împărăţia lor trebuie să se stingă, căci e ursită de Dumnezeu atâta să trăiască, până vor fi toate fete fecioare, şi călcând numai una cuvântul ursitoarei, împărăţia să se prăpădească, ele să piară deodată, iar cea măritată să se facă om pământean, supusă necazurilor acestei vieţi. Drept aceea puneţi-vă pofta-n cui de a vă mai gândi la ea."

Ion Pop Reteganul, *Crăiasa Zânelor*
auzită în Năsăud de la un păcurar

Studiul nostru îşi are originea într-o mirare născută pe terenul românesc şi într-o intuiţie nu mai puţin surprinsă despre veşnica intruziune a lumii de dincolo – fie prin personajele, fie prin atributele ei – între întâmplările lumii ăsteia. Experienţa cauzată de teren observa că între cele două zone investigate, nordul, în primul rând - reprezentat prin Ţara Maramureşului[1] şi Ţara Oaşului[2] – şi centrul Transilvaniei – reprezentat prin Ţara Zarandului[3] – în interviurile de mitologie populară reveneau formulări net distincte: în timp ce în Oaş şi în Maramureş aveam a face cu o *descriere* a fiinţelor mitologice, a faptelor de magie cu tipar preexistent sau a fizionomiilor mitice, prezentată la modul total detaşat, dezimplicat personal din partea informatorului, în Zarand ni se ofereau, pentru un acelaşi chestionar, *memorate* – adică întâmplări relatate de informator drept trăite pe pielea lui, ca actor principal sau secundar[4].

---

[1] Este vorba de campaniile de teren ale Universităţi "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, în colaborare cu Universitatea Liberă din Bruxelles ca partener Tempus, din verile 1993-1994.

[2] Este vorba de campaniile repetate ale Institutului "Arhiva de Folclor a Academiei Române" din Cluj-Napoca din cursul anilor 1997-1998.

[3] Campaniile în Zarand se desfăşoară de către Institutul de Folclor clujean din vara lui 1997 încoace şi au ca scop final monografierea zonei folclorice Zarand.

[4] Despre alte tipologii, consacrate de studiul etnologic, vom aminti în contextul clasificărilor pe tipuri - în funcţie de gradul de de-realizare - a naraţiunilor de

Cine este răspunzător de aceste mutaţii, sensibile pentru intrusul în comunităţile respective? O explicaţie ar putea fi dată prin relativa deschidere a zonelor nordice şi, drept urmare, prin permisivitatea *imaginarului* (şi a *imaginalului*, în termenii lui Henri Corbin) la circulaţie; or, aceasta nivelează şi, nivelând, duce în penumbră experienţa personală tipică pentru apartenenţa la acea comunitate, în condiţiile în care experienţa supraumanului este una dintre cele mai împărtăşite în comunităţile restrânse. Ele lărgindu-se, se pierde interesul pentru acest tip de coeziune, aşa că ne vom găsi mai la distanţă de prima fază a digestiei "bolului" experienţial. În schimb în Zarand, între munţi şi dealuri, viaţa este oarecum mai arhaică. Oamenilor aproape că le vine greu să-ţi descrie pe *Muma Pădurii*[5], dar şi pe *strigoi* şi pe *vâlve*, altfel decât prin intermediul unei păţanii personale sau a unora în cuvântul cărora ei au maximă încredere. Maramureşul e conservator, Zarandul e arhaic, aproape. Ce-nseamnă însă că e 'conservator'? Cât, şi ce anume, şi de ce preferă să conserve anumite fapte de cultură, iar pe altele nu? Cât păstrează din mitologia locală şi din mecanismele ei de funcţionare? Cât transformă? Cât de prezente vor mai fi şi cum vor arăta naraţiunile populare în următorul

---

tradiţie orală. Am dat acum, însă, accepţiunea pe care o foloseam în 1998 în tipologizarea materialului colectat pe terenul zarandian privitor la magia luării laptelui la vaci: **memorata** reprezenta treapta I a ancorării în real, urma **povestirea**, ca faptă ai cărei protagonişti i-au povestit direct evenimentul subiectului nostru, apoi **întâmplarea**, care este o povestire aflată la mâna a doua sau chiar mai departe, şi în sfârşit **descrierea**, care e cea mai depersonalizată, ultimul grad în relatările de experienţe personale şi chiar întâiul în ordinea transmiterii de substanţă mitică. Semnificative pentru studiul mitologiei populare pe nivele de ficţionalizare sunt toate aceste genuri; pentru că foarte adesea avem nu doar povestiri şi întâmplări, dar şi memorate care se înscriu atât de perfect unui tipar, încât chiar că se poate stabili, spre exemplu, metoda de acţiune a cutărui strigoi pe o anumită rază. Rămâne una din întrebările 'demiurgice', anume dacă acest procedeu, al *mitizării*, este cumva mai arhaic decât cel care presupune deja un univers mitic extrem de bine populat. şi de organic exprimat, care este cel al descrierii şi al treptelor de ficţionalizare superioare ei, până la mit. Menţionăm însă că, cel puţin până acum, nu am avut prilejul să culegem basme în nici una din zonele menţionate. O asemenea încercare va trebui să aibă loc, în interesul configurării universului mitic local şi al urmăririi procesului de supunere la tiparul ficţional al comunităţii pe crescendo-ul tipurilor de naraţiune tradiţională orală, în fiecare din zonele investigate sub aspectul mitologiei populare.

[5] Acest lucru se întâmplă şi pentru că Muma Pădurii e o entitate difuză în "imaginalul" zarandian, actualmente pe cale de dispariţie; în alte regiuni din Transilvania ea nici nu mai apare în relatări, sau e atestată extrem de rar şi exclusiv la bătrâni. Reprezintă, probabil, un vechi cult al Zeiţei-Mume (Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 294-298).

interval, când ultima generaţie de bătrâni cunoscători se va fi stins? Cum vom mai putea noi cunoaşte *vechile* înţelesuri în noile mesaje narate? Cum va lua sfârşit 'arhaismul'? Aglutinat sau abandonat?

Din păcate, nu avem destul timp nici măcar pentru a ne pune toate aceste întrebări, necum pentru a răspunde la ele. Prioritatea, însă, de departe ne apare în **culegerea**, cu mijloace cât mai complexe, în numele unui rezultat cât mai reprezentativ, a materialului din teren[6]. Dar, pentru a fi judicios cules şi tocmai pentru că suntem contra cronometru, nu ne putem permite erori, trebuie să dispunem de o metodologie cât mai corectă, care să pre-formuleze în aşa fel asumpţiile terenului, încât să-l şi incite la des-tăinuirea coerenţelor sale tradiţionale, chiar acolo unde semnele de viaţă lipsesc.

În urma acestei pledoarii *pro domo,* ne putem întoarce la felul în care s-a configurat imaginea lumii de dincolo în cercetările de etnologie pe care le-am întreprins, teoretic şi practic. Primul şi cel mai la îndemână câmp de investigare care să vorbească despre lumea de dincolo – la îndemână şi din perspectivă arheologică, ca relict al unor lumi îngropate – era, desigur, cel al riturilor funerare.

Luând în discuţie manifestările umane în raport cu irumperea necunoscutului dinspre moarte găsim, arheologic, urme ale unor fapte rituale descriptibile, parţial, în simbolismul lor – de la amenajarea spaţiului funerar şi a întregului mormânt până la depunerile unor anumite obiecte ca inventar funebru. Identităţi de interpretare cu fenomene populare tradiţionale prezente în lumea contemporană sunt posibile, însă singurul lucru demonstrabil este că *mentalităţi similare generează atitudini similare, iar acestea se obiectivează în gesturi similare.* Ceea ce trebuie noi să realizăm este că, dacă avem vreo carte 'în mânecă' împotriva timpului, pentru a mai putea recupera ceva din credinţele oamenilor trecuţi, aceasta este cartea scenariilor mitico-rituale identificabile în ceremoniile funerare tradiţionale, în explicaţiile – interpretări ale unor credinţe vechi şi inactive altfel decât prin universalul care le trans-simbolizează – pe care le dau oamenii care le performează: în cântecele ceremoniale funebre, precum şi în rudimentele de mitologeme care se mai păstrează în mentalul popular, şi, eventual, în paralelele etnografice cu populaţiile "primitive" extraeuropene. Restul e pierdut. Singura cale pentru a mai putea spune ceva coerent şi documentat asupra *transmiterilor* din vechime e cea a

[6] Îndrăznesc să pledez cu putere pentru o activitate de teren susţinută şi constantă în terenul românesc, pentru că asupra lui sunt avizată, cel puţin; de asemenea, influxul de cercetări din lumea occidentală în această lume tradiţională românească ar trebui să ne facă să fim cu un grad în plus mai conştienţi de unicitatea documentului de care dispunem *încă*; în scurt timp va dispărea, metamorfozat în cine ştie ce ipostază. Şi cu toate acestea, acest conţimut ne reprezintă, la modul identitar. Şi ne aparţime.

investigării psihologice[7] şi antropologice a narării-comunicare. Ca material narativ, deci, cele mai sugestive ne-au părut fragmentele cu certitudine străvechi din cântecele ceremoniale funebre, căci, dată fiind consecvenţa cu care se perpetuează formule rituale ancestrale încastrate în aceste texte, ele pot funcţiona ca vectori ai unor scenarii funebre mitice şi arhaice, apartenenţa lor la complexul repertoriului funebru augumentând coerciţia execuţiei fidele[8].

Comportamentul funerar al membrilor unei comunităţi se compune din practici care vor viza exorcizarea spaimei şi a durerii lor de oameni vii, vor fi încărcate de funcţia apotropaică, în vreme ce mortului vor încerca să-i deschidă drumul către "dincolo"; în ansamblu, vor viza reinstituirea ordinii de existenţă a comunităţii. E de precizat că societăţile tradiţionale îi cuprind în înţelesul de "comunitate" pe toţi, comunitatea morţilor laolaltă cu comunitatea viilor, în egală măsură de organic[9]. Aceasta este experienţa primară a luării de contact cu *tărâmul celălalt*[10], iniţierea exemplară: se

---

[7] De pildă, reacţiile umane la contactul cu moartea prin dispariţia unui individ apropiat sunt interpretate psihologic drept mecanisme de *coping cognitiv*. A se vedea, în acest sens, Benga, I., Benga, O. (2004), *Ritualul funerar şi valenţele sale terapeutice,* în Papa, C., Pizza, G., Zerilli, F.M. (coordonatori), Cercetarea antropologică în România. Perspective istorice şi etnografice, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, pp. 161-179.

[8] A se vedea Mihai Pop, *Mitul Marii Treceri*, în *Folclor literar*, II, Timişoara, 1968.

[9] Pentru problematica neschimbării, din vremuri imemoriale, a formelor arhaice ale obiceiurilor funerare, a se vedea N. Both, *Rituri funerare - vechime şi semnificaţii*, în Anuarul de Folclor III-IV, Cluj-Napoca, 1983, pp. 36-59. Pentru cea a comportamentului comunităţii la moartea unuia dintre membrii săi, a se vedea I. Benga, O. Benga, "*Valoarea terapeutică a ritualului funerar*", în *Studia Universitatis Babes-Bolyai,* Psychologia - Paedagogia, XLI, 1-2, 1996, pp. 185-195. Iar pentru oportunitatea demersului psihologic în problemă dăm următorul citat, aflat în studiul de mai sus: "În fond, această *postexistenţă* este profund opacă pentru vii; dar dispariţiei prin moarte a unuia dintre vii, prin traumele psihice pe care le cauzează celor rămaşi, nu i se poate supravieţui lăsând acel gol cavitate. Deci pentru propriile nevoi spirituale, comunitatea celor rămaşi va încerca o punte de comunicare între "aici" şi "dincolo", făcând penetrabil un orizont a cărui lipsă de manevrabilitate o vor suplini cu propriul lor instrumentar mental de oameni vii. (…) Pentru cei care celebrează ceremoniile funerare nu există decât nevoia împlinirii lor pentru mort; dar singura valoare *probată* a riturilor funerare este cea curativă - pentru cei vii." (ibid., pp. 85-86)

[10] Studiul menţionat anterior înainta ideea că această primă experienţă a luării de contact cu *lumea cealaltă* este una *mediată* în mod fundamental. De fapt, ni se transmite prin tradiţie tot poemul iniţierii mortului în lumea de dincolo (a se vedea *Cântecul Zorilor*); plecarea lui din lumea noastră e susţinută ritual după scenarii mediate de tradiţie; până şi inserarea lui în "dincolo" e mediată tot de tradiţie şi tot narativ, prin mobilizarea întregului univers reprezentaţional mitologic. Din toate aceste raţiuni, calea studiului de atunci a mers nu pe discutarea *călătoriei pe lumea*

moare în lumea de aici şi se renaşte în lumea de dincolo. Eşecul ei reprezintă poate cea mai periculoasă eroare de conduită din totalul raporturilor cu reprezentările mitice româneşti; revenirea strigoilor, o spune Stith Thompson[11], este o obsesie pentru această zonă a Europei. Dar toate aceste lucruri ne sunt accesibile prin naraţiuni, sunt *transmise de naraţiuni*, mitice, mitologice ori, simplu, folclorice, către membrii unei aceleiaşi comunităţi şi, desigur, către culegător.

*

Al doilea domeniu, de asemenea evident, al tradiţiei populare, care operează cu tărâmul celălalt, este magia populară.

Felul în care tehnica magică invocă legităţi şi entităţi dinspre celălat tărâm introduce, în primul rând, în discuţie, conceptul *intervalului de dincolo de hotare*. Amânăm pentru paragraful următor delimitarea bibliografică a acestui concept, pentru moment menţionăm doar că numim *interval* acea zonă din configurarea lumilor, aflată dincolo de lumea de aici şi dincoace de lumea de dincolo, în afara, în aceeaşi măsură, a principiilor de funcţionare a celor două ordini existenţiale E o zonă *în afara* a ceva, înainte de a fi aparţinătoare la ceva, aşa că determinaţia ei principală este tocmai lipsa de determinaţii ontice. Spaţiul său este în esenţa sa o trapă, în care odată ajuns poţi doar să rătăceşti inutil, fără direcţie şi fără scop, sau cu direcţie şi scopuri care se tot permută între ele[12]. Timpul său este şi el, în loc de liniar, circular, o altă trapă pentru bântuirea fără finalitate. Cât despre fiinţele ce sălăşluiesc în acest *interval ontic*, se poate spune că 'nu au cap şi coadă', ca şi când ar avea undeva o spărtură, pe unde se tot scurg efluviile de energie care le determină, sau, mai exact, pe unde se revarsă / se elimină energia generată în continuu, care pare să-şi caute receptorul pentru a forma împreună un *continuum* de acest fel. Ele sunt *flux*, nu

---

cealaltă sau a *iniţierii mortului*, ci pe comentarea plusării potenţelor specifice vieţii dinspre cei vii (a se vedea copleşitoarea pondere a practicilor apotropaice, împotriva înstrigoirii mortului sau a reîntoarcerii lui, din cadrul ritualului funerar). Asupra *lumii de dincolo* în circumscrierea ceremonialului funebru, v. I. Benga, *Rituri funerare la geto-dacii secolelor V-III îen. Studiu de antropologie comparativă*, lucrare de diplomă, Univ. "Babes-Bolyai" din Cluj-Napoca, 1997.

[11] St. Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, New York, 1951, p. 40-41. Pentru motivul logodnicului strigoi – cea mai problematică manieră de intruziune strigoiască în lumea de aici, cel puţin din informaţiile pe care le avem asupra terenului românesc – a se vedea W.E. Peuckert, "*Lenore*", FFCommunications No158, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

[12] Despre caracterul transgresiv şi transmutant al geografiei *tărâmului celuilalt*, vezi Vittorio Dini, *Immaginario della trasgressione nella cultura della terra, dell'acqua, dell'albero, del fuoco*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche*, a cura di Domenico A. Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 201-214.

construcţie, nu stabilitate, nu sedimentare prin solidificare în materie dură[13]. Aici se deosebesc fundamental de noi: imaginarul popular le-a descris ca aflându-se într-o stare de continuă emanaţie – caracteristică ontică opusă finitudinii umane, constatabilă *la un moment dat*, şi de asemenea, dimensiunii noastre temporale, *istorice*, aptitudine prin care ceea ce suntem la un moment dat e un prezent construit prin sedimentare pe un trecut[14]. În consecinţă, incidenţa întâlnirilor lor şi a modificărilor provocate de către ele asupra fiinţelor umane trebuie judecată din această perspectivă: două corpuri de naturi total diferite, una cu limite şi cealaltă fără limite, ajungând în contact unul cu celălalt pot produce doar efecte depinzând total de contact şi, deci, impredictibile, asupra corpului finit, uman. De aceea ne apare în povestirea tradiţională despre fiinţele intervalice un unic punct de vedere: cel al "viilor", al însufleţiţilor, al oamenilor. De aceea nu ni se spune nimic, în nici una din formele de apel

---

[13] cf. Christian Abry (avec la collaboration d'Alice Joisten), *À propos des êtres fantastiques, des récits et des croyances*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 49-63.

[14] În legătură cu această lipsă de determinaţii ontice ale figurilor intervalice, aducem în discuţie atributul *unidimensionalităţii*, identificat de Max Lüthi (*La fiaba popolare europea. Forma e natura*, Mursia, Milano, 1992, pp. 15 şi urm.) ca şi dominantă pentru fiinţele basmului, în calitatea sa de gen al poveştii orale tradiţionale; el argumentează această prezumpţie a unidimensionalităţii prin atitudinea totalmente ne-uimită a protagonistului pentru toate evenimentele miraculoase (p. 16): "Anche la fiaba conosce molte figure che possiamo definire soprannaturali: streghe, fate, indovine, morti riconoscenti, troll, giganti, nani, maghi buoni e cattivi, draghi, animali favolosi. Improvvisamente, animali in apparenza comuni, formiche, ucelli, pesci, orsi, volpi iniziano a parlare e mettono in atto capacità soprannaturali. Astri e venti parlano ed agiscono. Vecchie persone sconosciute elargiscono all'eroe doni magici e inspiegabilmente possono dargli proprio quel consiglio di cui aveva bisogno nella sua particolare situazione. Ma gli uomini della fiaba, gli eroi e i loro antagonisti, *trattano da pari a pari con gli esseri ultraterreni. (...) Non riescono a percepire la differenza fra se stessi e queli altri esseri*, che sono sí importanti per l'aiuto e il danno che arrecano, ma che non suscitano in loro alcun interesse come fenomeno in sè." (pp. 17-18): "Nella fiaba non v'è né timore né curiosità dinanzi al numinoso. (…) Manca qualsiasi orrore metafisico. (…) gli manca il senso per ciò che è fuori della norma. *Tutto gli sembra appartenere alla stessa dimensione.*". (s.n.) Practic, aici se postulează unidimensionalitatea ca lipsă de cunoaştere, provenită din lipsa de interes a eroului pentru determinaţiile în negativ ale fiinţelor intervalice. Deci, ea e statuată invers: nu vedem limitele acestor entităţi, în primul rând pentru că eroului – prin experienţa căruia avem noi acces la poveste, la fapte şi la actanţii implicaţi – nu i se pare nimic nelalocul lui în a avea de-a face cu persoane "fluide", traiectate doar de către un flux energetic exprimând în genere *o* calitate, *un* atribut**, şi** nu cu persoane solide, precum el însuşi.

la imaginarul popular, despre ce simt, ce gândesc, ce raţiuni îi animă pe locuitorii de dincolo, decât punctual, anume în exact punctul de contact dintre lumi. Alte asumpţii nu contează, pentru că nu au rost, pentru că avem a face cu întâlniri uman – metauman cu efect cuantificabil exclusiv asupra eroilor, care se exprimă prin *povestiri de iniţiere* ale umanului.

În aceste condiţii, ni se pare îndreptăţită întrebarea dacă există şi naraţiuni care vorbesc despre efectele unor asemenea impacte tocmai asupra fiinţelor de dincolo. Răspunsul e afirmativ: desigur că există. Nu e adevărat că tot ceea ce se transmite narativ sunt doar experienţele eroului; chiar dacă atenţia naratorului rămâne până la sfârşit focalizată asupra lor, simpla incidenţă, care revine în discursul lui cu o aceeaşi constanţă cu care revin în poveştile populare motive şi teme consacrate prin circulaţie, a întâlnirilor cu *altceva*-ul (fie el spaţiu, timp sau agent) ne dă, cu toată punctualitatea ei, date preţioase despre ce fac, cum se mişcă şi unde se mişcă, şi mai ales cu ce consecinţe activează, chiar inconştient, fiinţele intervalului[15]. Simplul fapt că naratorul nu se preocupă explicit de soarta zmeului până în momentul în care acestuia nu-i miroase a pământean nu înseamnă că prezenţa zmeului acolo ca factor de "stress" pentru erou în povestire nu este esenţială! E, în fond, singurul mod de a-l descrie pe erou; singurul mod de a-i cauza acţiunile, care-l vor iniţia în maturitate, ori în umanitatea perfectă. O pierdere în calitate a descrierii agentului intervalic - şi lucrul se constată în teren - e fatală destinului eroic al eroului nostru şi iată că naraţiunea se poticneşte; nu se mai susţine pe sine. Şi se dizolvă.

Aceste atribute, deci, ale unor entităţi venite dinspre *tărâmul celălalt*, se transmit volens-nolens, implicit, odată cu medierea narativă a acestor 'informaţii' mitologice. Ele se deteriorează, de asemenea, în ritm cu mesajul nucleului narativ, şi cum semnificaţiile originare ale actului sunt tot mai departe de conştienţa 'utilizatorilor', e firesc ca cele mai cuantificabile pierderi să fie cele din domeniul de competenţă al

[15] Precizez că, în concepţia statuată mai sus asupra *intervalului*, fiinţele care operează prin el sunt fie din interval, fie din lumea de aici, fie din cea de dincolo, în orice caz au cu toatele, ca fiinţe "intervalice", capacitatea de a transgresa limitele. Spre exemplu, pe Fata Pădurii, Marţolea şi Crăiasa Zânelor le considerăm ca sălăşluind între hotare; vrăjitoarea ori strigoaica vie – în lumea noastră; diavolul, sfinţii şi morţii ne-mpăcaţi – în *lumea cealaltă* (cf. sistemul de "invariaţi morfologici", propus de B. Neagota pentru circumscrierea sferei *daemonicului* în imaginarul folcloric românesc, în *Structuri intermediare ale sacrului: Daimonii. Deschideri comparatiste*, teză de doctorat în Filosofia culturii, a valorilor şi a istoriei, ms., Universitatea "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 2004, cap. VII.1: Daemonologii folclorice. Morfologie). Să mai precizăm că termenul de *celălalt tărâm*, tematizat filosofic de Lucian Blaga ca sinonim pentru lumea "de dincolo" (apud V. Vetişanu, *Deschideri filosofice în cultura tradiţională*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1989, p. 127), are pentru noi o valoare peratologică: *tot ceea ce se află dincolo de hotarul lumii ăsteia*.

metaumanului, cel cu determinaţii punctuale. Relevanţa pe care o căutăm noi în cercetarea asupra narării miturilor stă tocmai în surprinderea distorsiunilor petrecute asupra nucleului lor "originar", odată cu 'folosirea' lor pentru a măsura şansele pe care le avem în atingerea motivaţiei primordiale care va fi pus acest univers mitologic în circulaţia culturală.

Pornisem însă de la o discuţie despre magie şi tehnicile ei de operare prin *interval*. Şi am ajuns la dezbaterea pregnanţei dominante dintre figura eroului întâmplării narate şi cea a 'conglomeratului' de entităţi transumane, în imaginarul narat. Chiar şi dincolo de discuţia asupra beneficiului eroului sau al adjuvanţilor în planul descrierii profilului, avem a opera cu schimburi efective de materie valoroasă ambelor ordini existenţiale: spre exemplu, în furtul merelor de aur, al Soarelui şi al Lunii, al prinţesei, etc, ca şi garanţi / chei de boltă în funcţionarea sistemelor. E un schimb onest? Niciodată! Pentru că avem de-a face cu o luare de contact, cu o tentativă de osmotizare dinspre două medii cu totul şi cu totul diferite: unul "pur" energetic, iar celălalt "pur" istoric. Rezultă că singura modalitate de schimb acceptată e *furtul*.

Aşa ajungem la furtul magic şi la rolul lui în *osmoza* lumilor. Pentru început, însă, trebuie impus unei abordări antropologice a fenomenului un demers din interiorul mentalităţii magice, anume pe direcţia şi în sensul în care ea acţionează. Comportamentele implicate, motivaţiile invocate precum şi atitudinile de distanţare pe care le adoptă indivizii unei aceleiaşi comunităţi nu pot fi desluşite decât dacă sunt făcute inteligibile în limbajul intrusului.

Se mai găsesc şi astăzi, cu destulă frecvenţă, atestările unor acte magice ce se soldează cu "tranferul" de rod: sunt izomorfe, pentru problema ce ne preocupă, operaţiile de *furt al laptelui*, de *furt al manei grâului*, cu orice situaţie de *furt al puterii de rod*, în general, din *tot universul capabil de rod,* fie el animal sau vegetal (oricum viu), sau cu furtul energiei vitale a oamenilor; toate acestea sunt de fapt rupturi ale ordinii, răsturnări ale rânduirii clar direcţionate din lumea aceasta, lucruri ce nu se pot petrece decât prin *intervenţii dinspre lumea cealaltă*, operate anume prin punctele de contact dintre cele două lumi[16]. Un informator din Diecii Zarandului[17] spune clar că mana se poate lua "la tăte plantele, la tăte lucrurile, la tăte animalele, no, la tăte…", în schimb *nu întotdeauna ea se poate şi recupera*, aduce înapoi la păgubit. Nu vom avea niciodată certitudinea unei lupte echilibrate între actul magic şi întorsul acestuia.

---

[16] vezi Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, tr.ro., Polirom, Iaşi, 1995, pp. 160-189 (Lupte duse în stare de extaz): furtul garanţilor fertilităţii *lumii albe* de către agenţii *tărâmului celuilalt* şi recuperarea lor de către actanţii magici (în naraţiunile magice) sau eroici (în basmele fantastice).

[17] Lucoaie Ştefan, 71 ani, interviu realizat în 15.07.1997 la Dieci, jud. Zarand.

Este evident (şi tocmai performarea continuă a acestor rituri le-a garantat reproducerea în timp!) că nu ajung practicile profilactice şi apotropaice de împiedicare a ofensivei strigoilor, busorcilor şi vrăjitorilor, de exemplu cele împlinite de *Sângiorz* (*Sângiorzul Animalelor*), ori la primul fătat al vacii; şi, de fapt, la fiecare sărbătoare mare, când *osmoza* dintre lumi e nu doar mult mai probabilă, ci chiar iminentă. Similar, se recurge la împiedicarea acţiunii "strigoilor vii" sau "morţi"[18], pentru a *ignora*, în mod foarte conştient, *locurile de tangenţă dintre lumi,* pe unde *altceva*-ul poate irumpe oricând. Oricum, acest *altceva* va găsi întotdeauna filiere prin care să se amestece în ordinea viului. Şi, ori e vorba despre lipsa noastră de luciditate şi perspicacitate în anticiparea şi urmărirea echilibrului de forţe, ori credităm existenţa potenţială a unui număr nelimitat de filiere de bruiaj, fapt e că lupta, *confruntarea*, nu e niciodată echilibrată, iar actantul magic, performerul actelor de magie, nu va avea aproape nicicând certitudinea scorului final[19].

Vrăjitoarea zgârie zidul dintre lumi şi pe acolo se revarsă de dincolo dezordinea; nu potenţialitatea absolută, ci *inversul absolut*, adică premiza, condiţia, cauza necesară întoarcerii la stadiul de potenţialitate absolută. Vrajitoarea o face cu un scop clar circumscris, ca un simplu agent. Când o face strigoaica, însă, o face în numele principiilor care guvernează cealaltă lume şi raporturile ei cu lumea asta, şi atunci o va face de pe poziţia şi cu "instrumentarul" unei entităţi venite din lumea de dincolo, fiind prin sine cauza, şi nu doar agentul dezordinii.

Revenim din nou asupra ideii că fiinţele intervalice apar în naraţiunile de tradiţie orală doar ca să "descrie mai bine" calitatea aleşilor, eroi de conformaţie umană. Repetăm că relevanţa maximă percepută de povestitor se prea poate să fie exact aceasta, în momentul transmiterii narative; dar asta nu înseamnă că în acel timp mitic al formării universului mitologic se intenţiona – dacă e să plasăm acolo o intenţionalitate de acest gen – doar educarea prin iniţiere întru universal a umanului. Ne bazăm afirmaţia pe analiza faptelor de *furt magic* relatate în memorate, pe textele basmelor în care apare acest transfer de rod intermundan[20], dar şi pe unele

---

[18] Conform dihotomiei operate de I. Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.

[19] În această problemă, a se vedea I. Benga, *Rubare il latte: fertilità terrena e minaccia del vivente. Note su un'indagine etnografica in Zarand, Romania.* Volumul "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni. Atti del convegno" (Accademia di Romania in Roma, 15-17 iunie 2000), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002 şi I. Benga, *Magia luării laptelui în Ţara Zarandului*, Disertaţie de master, Univ. "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, 1998.

[20] A se vedea în acest sens motivele D400-D680, D800-D1699 (cu deosebire D810-D859), D1710-1799 şi D1950-D2199 din catalogul lui Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads,*

practici magice atestate în mediul etnografic românesc, precum cea menţionată de S. Fl. Marian la sfârşitul veacului al XIX-lea[21]: cei ce nu dorm în noaptea *Sângiorgiului vacilor* pot auzi strigătele strigoilor atunci când aceştia pornesc după mana vitelor: "Că de n-ar fi hodolean / Hodolean şi rostopastă / *Fire-ar lumea toat-a noastră.*" (s.n.) Nu ne vom lansa în discuţia valenţelor apotropaice ale diferitelor plante, larg atestate folclorul românesc. Ne interesează îndeosebi faptul că ele caută *mana* vitelor şi că se împiedică în această operaţiune de anumite "obiecte", care le opresc de la a stăpâni totul. Dacă ar poseda mana vitelor, ar avea totul, dobândind puterea asupra lumii vii. Or, asta înseamnă foarte clar că le interesează competiţia cu "pământenii", pe de o parte şi, pe de alta, că, dacă posesia oamenilor asupra *puterii de rod* este obiect de grijă permanentă şi de risc permanent, cu implicaţii de o gravitate majoră în bunul mers al ordinii existenţiale a acestei lumi, posedarea ei de către *interval* ar dura o veşnicie. Poate că acesta este teama cea mai mare a oamenilor, teama de furtul Soarelui şi noaptea veşnică pe pământ, teama de furtul merelor de aur din grădina împăratului şi de ofilirea de viaţă, teama că lumea este în continuu ameninţată cu pieirea. De aici, probabil, frecvenţa mare a memoratelor cu tentă "moralizatoare", în sensul că

Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1956, Volume Two (**D. Magic**). A se vedea şi articolul **stealing** din vol.VI (**Index**), p. 747. Pentru a da o sugestie asupra vastităţii fenomenului, citâm câteva dintre motivele încadrate de Thompson ca aparţinând acestui topos: "…from fairies F350; with help of trained animal K366; ghosts E593; (…) from ogre G610f.f.; (…) as a task H1151; (…) a wife Q252.1. - beasts s. fruit B16.0.1; bird s. island B172.11; brahmin s. to feed guests W11.4.1; bride s. K1371; child-s. demon G442; (…) devil s. thunder's instruments A162.3.1; (…) dwarfs s. from human beings F451.5.2.2; fairies s. F365, (child from cradle) F321, (man's wife and carrying her off to fairyland) F322; fairies' revenge for s. F361.2; false bride s. true bride's garments K1911.1.8; (…) fear test: s. clothes from ghosts H1431; giant s. from giant F531.6.8.3.2; giant s. from man F 531.6.7.2.1; helper s. object of quest K2036 (…); magic object acquired by s. D838; (…) moon s. food A153.3.1; man s. from a garden A753.3.2; mountain folk s. from peasant F 460.4.4.5; one s. much called king, little called robber U11.2; (…) seduction (or wooing) by s. clothes of baything girl K1335; serpent s. jewels N352.3; (…) strong man serves ogre as punishment for s. food F613.4; tabu: s. (from altar) C51.2.3; task: s. H1150f.f.; trolls s. F455.6.3; witches s. G266." Pentru basmele româneşti despre furturile magice, a se vedea tipologia clasică a lui Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţie cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978[2] (1894), pp. 216-238 (Ciclul interzicerilor), 281-301 (Ciclul descinderilor infernale).

[21] *Sărbătorile la români*, vol. II, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994[2], p. 262.

transmit, ca idee centrală, inevitabilitatea intruziunii ordinii intervalice şi, deci, datoria noastră umană în dezvoltarea unor tehnici *apotropaice* cât mai performante. De aici şi basmele în care plămădirea eroului în integralitatea umanităţii sale se realizează prin sarcinile imposibile (*sarcinile de pierzanie*, în termenii lui O. Bârlea[22]), formule ale furtului magic din lumea cealaltă în beneficiul acesteia.

Ce ne facem însă cu basmele care încep printr-o *ruptură de nivel*, cauzată de un furt magic de data aceasta invers vectorat, din lumea noastră în beneficiul celeilalte? Undeva, în acest demers hermeneutic larg interdisciplinar, ne ispiteşte apropierea de esenţele mentalului popular. Acolo îşi situează şi Alberto Cirese studiul asupra *bunurilor limitate în univers*, cercetare pe care o putem descrie ca ilustrând principiul vaselor comunicante într-un imaginar tradiţional larg uman, şi anume în acea zonă care manipulează arhetipurile. Teoria pe care o lansează în circulaţie Prof. Cirese e evident validă ca observaţie pentru un larg număr de manifestări folclorice: "Binele nu e creat; e sustras de la alţii! Răul nu e anulat: îşi schimbă sălaşul doar"; astfel încât – şi sistemul e periodic statuat – pentru ca unii să beneficieze de "rod" în acţiunile lor, alţii trebuie în mod necesar să fie privaţi de el. "*Mors tua Vita mea*"[23]. Autorul însuşi dă exemplul furturilor magice ale puterii de rod (a câmpului şi a laptelui), al vindecărilor prin transfer de sănătate, pe lângă jocul de început de mai de la Ozieri[24] şi pe lângă urările ceremoniei carnavaleşti *Ciaone* de la Caggiano, şi descoperă acelaşi principiu ("multi sono vocati, pocchi sono eletti") şi pentru *Paradisul* lui Dante. Ideologia creştină vizează o egalizare de tip Ozieri – care distribuie periodic, tuturor, bunurile, prin alegerea sorţilor – în răsturnarea de situaţii de după moarte (săracii vor fi bogaţi, iar ultimii vor fi cei dintâi) şi predispune paradigma infinitei disponibilităţi a providenţei divine unei lecturi simbolice.

Întreagă problematica aceasta a schimburilor de substanţă între lumi, aşa cum se configurează ea în imaginarul tradiţional, rămâne un câmp foarte vast pentru investigaţia etnologului şi a antropologului.

---

[22] Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 331-337.

[23] A.M. Cirese, *"Dal gioco di Ozieri al numerus clausus dei beati danteschi: tentativo di tipologia ideologica"*, Il dire e il fare nelle opere dell'uomo, (s.a.), p. 39-63.

[24] Fenomene foarte asemănătoare cu jocul de la Ozieri se petrec şi în lumea noastră tradiţională, cu diverse ocazii. Se alege de obicei timpul sărbătorilor, ca timp al osmozelor între nivelele ontice, pentru diverse practici de divinaţie asupra norocului în perioada următoare de timp: divinaţia cu obiecte personalizate din noaptea Anului Nou este doar un exemplu (larg argumentat de multitudinea documentelor de răspuns la Chestionarul I (cel al sărbătorilor de iarnă) al lui Ion Muşlea - AFC 1-142 - aflate în Arhiva Institutului de Folclor din Cluj-Napoca.

*

Prezentăm rezumativ, cu titlu de comparaţie, problematica *intervalului de dincolo de hotare* aşa cum e aceasta tematizată în literatura medievală occidentală, în cadrul motivului *pactul melusinian/morganian*. Schema generală în care apare configurat acest contact intermundic este următoarea: o entitate supranaturală se îndrăgosteşte de o fiinţă umană, îl urmează în lumea oamenilor şi se căsătoreşte cu acest om, impunându-i însă respectarea unei interziceri; entitatea ("intervalică") se reîntoarce în lumea cealaltă după transgresarea pactului de către muritor, lăsând în lumea oamenilor o descendenţă.

Schema are o structură tripartită: (1) *Întâlnirea între muritor şi zână*: eroul pleacă singur de acasă, sau se rătăceşte de tovarăşii săi de vânătoare; se afundă în pădure şi ajunge într-un luminiş, adesea lângă un izvor / apă de oarece fel; descoperă o femeie de o frumuseţe splendidă, singură, care pare să-l aştepte. (2) *Pactul*: necunoscuta primeşte favorabil declaraţiile înflăcărate ale eroului şi la rândul ei îşi mărturiseşte dragostea; acceptă să îl primească de soţ sau îi oferă chiar ea mâna; ea îi pune o condiţie pentru uniunea lor (el trebuie să se angajeze să respecte o interdicţie, a cărei transgresiune ar pune capăt vieţii lor comune); căsătoria e celebrată; cei doi cunosc bogaţia/opulenţa şi fericirea, au mai mulţi copii. (3) *Violarea pactului*: un personaj invidios (cf. rolul agresorului în basm) îl convinge eroul să transgreseze interdicţia, ori acesta ia singur această hotărâre; soţul uman comite transgresarea interdicţiei; el descoperă astfel natura feerică / zânească a soţiei sale, pe care interdicţia avea tocmai funcţia de a o disimula; zâna dispare, iar soţul uman pierde odată cu soţia sa şi prosperitatea pe care o adusese de zestre şi uneori chiar şi viaţa; copiii rămân cu tatăl, descendenţa zânei între oameni fiind astfel asigurată.

Toate elementele acestei scheme diacronice îşi găsesc locul de o parte şi de alta a unei axe integrare / excludere care trădează rezonanţa ori ecoul basmului în imaginaţia umană: contactul cu minunea îl separă pentru vecie pe eroul muritor de ai săi. Tentativa de integrare a femeii fantastice în lumea oamenilor se traduce prin excluderea eroului (moartea sa ori dispariţia sa într-o altă lume, cea a morţilor), care trebuie să plătească cu viaţa sa descendenţa lui semi-divină: acesta e preţul pentru gloria lineajului[25].

Motivul apare în variante izomorfe în basmele folclorice româneşti, cel puţin în trei variante mari, conform taxonomiei propuse de Lazăr Şăineanu la sfârşitul secolului al XIX-lea: *tipul bărbat-animal / Amor şi Psyche*, în care femeia încalcă un pact marital şi soţul, metamorfozat animalier (cel mai adesea din pricina unei vrăji), o părăseşte, iar eroina va

[25] *Dictionnaire des mythes littéraires*â, sous la dir. de Pierre Brunel, Editions du Rocher 1988, art. *Mélusine*, (Laurence Harf-Lancner), pp. 999-1003.

parcurge un drum iniţiatic dificil pentru a-l regăsi[26]; *tipul femeie-(zână)-animal / Melusina*, în care bărbatul încalcă un pact marital şi e părăsit, putând să îşi recupereze soţia doar la capătul unor încercări grele (în cele mai multe variante îşi reîntâlneşte soţia)[27]; *tipul femeie-lebădă / Neraida*, în care eroul dobândeşte o mireasă transumană pândindu-i scalda (vezi *infra* toposul pândei) şi furându-i veşmintele stihiale, e părăsit de soţie după ce aceasta îşi recuperează hainele, pleacă în căutarea ei şi o regăseşte[28].

Pierre Gallais a făcut un studiu statistic asupra descrierilor călătoriei în *lumea cealaltă* în literatura medievală, identificând o serie de spaţii liminale tipice mentalităţii folclorice europene: *lumea cealaltă* e situată de cealaltă parte a apei, respectiv în insule, sub / în apă, în / pe un munte, într-o pădure / de cealaltă parte a unei păduri, sub pământ (în grote, peşteri), în cer / loc în care se ajunge prin aer, sau e un alt regat ori ţară; el este sau nedescris / descris în termeni neliniştitori, sau magnific, sau cel puţin e un loc marcat cu pădure, cu ape, cu fertilitate, cu flori, în vreme ce construcţiile sunt opulente şi minunate, atât la interior cât şi la exterior, marcate fiind de lumină şi de strălucire; motivaţiile eroului călător sunt; el poate să nu ceară nimic / să nu aibă nevoie de nimic în mod aparent, să ajungă pe lumea cealaltă prin hazard sau răpire, sau a venit să caute un ajutor ori să lichideze o nevoie, o lipsă de care suferă, sau să caute o soţie, eventual văzută în vis / în portret / a cărei căutare i-a fost dată în sarcină; se mai poate să caute un obiect magic ori un animal minunat, sau să fi plecat la vânătoare şi să se piardă de tovarăşii săi; să fie plecat în căutarea aventurii, într-o încercare periculoasă din care nimeni n-a mai ieşit vreodată, sau să încerce să-şi recupereze soţia dispărută / furată ori soţul dispărut. În cazul în care *lumea de dincolo* îl cheamă pe subiect, se poate să-l invite, să-l atragă, notamente prin animalul adesea mitic, alb, urmărit, sau să-l conducă, să-l ghideze, sau să-l ia cu forţa; avem şi cazul invitaţiei din partea *lumii celeilalte*, ca răspuns pentru un serviciu adus în beneficiul acesteia (adesea ajutor dat unui animal aflat în dificultate) sau pentru un gest de devoţiune terenă deosebită, sau cel al unei obligaţii (cazul eroului promis diavolului sau Ondinei), sau e vorba de o invitaţie primită în somn, în vis ori în cursul unei reverii[29].

Să precizăm că, din punctul nostru de vedere, *intervalul* este zona de trecere înspre lumea cealaltă, un loc rămas însă dincolo de limitele ambelor

---

[26] L. Şăineanu, *Basmele române în comparaţie cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978[2], pp. 165-180.
[27] L. Şăineanu, *op.cit.*, pp. 180-186.
[28] L. Şăineanu, *op.cit.*, pp. 186-202.
[29] P.Gallais, *La Fée à la Fontaine et à l'arbre. Un archétype du conte merveilleux et du récit courtois,* Amsterdam-Atlanta, GA 1992, pp. 225-226.

lumi, spaţiu- şi timp –trapă, care nu poate fi străbătut decât de tehnicieni (magici) umani ori de *fiinţele intervalului*, creaturi cărora le lipsesc determinaţiile ontice; ele caută omul pentru a-i împrumuta din formă, din "corporalitate" în sens teren, din determinaţii. Conform acestui principiu, se prea poate *ca tărâmul celălalt să aibă o nevoie, ori să sufere de o lipsă, pe care nu o va putea umple decât un individ venit din lumea aceasta*. Este cazul *lumii celeilalte* ameninţate, având nevoie ca un muritor să lupte pentru ea, sau al situaţiei unuia dintre locuitorii săi luat captiv sau vrăjit, cu o legătură pe care doar un muritor o poate dezlega; e posibil de asemenea ca de dincolo să vina dorinţa unirii cu un muritor/muritoare pe care entitatea "intervalică" îl/o chiar iubeşte.

Ajuns la destinaţie, eroul pământean va lichida nevoia de care suferă ordinea alternativă de lucruri, va lupta, îşi va elibera şi deci recupera soţia/soţul, se va reîntoarce, aureolat de glorie, ca cel care a reuşit în aventură, va primi un dar miraculos care îl va îmbogăţi definitiv, sau, mai ades, va cunoaşte dragostea unei femei de dincolo, se va uni cu ea într-o modalitate mai mult ori mai puţin dezirabilă, sau se va căsători cu ea. Reuşita acestei expediţii poate fi condiţionată de respectul unei interdicţii, care priveşte însuşi sejurul în lumea cealaltă, sau reîntoarcerea eroului în lumea aceasta, reîntoarcerea lui în lumea de dincolo după revenirea în lumea de aici. Ori eroul cuprins de nostalgie va dori să-i revadă pe ai lui, ori e nevoie să revină în lumea aceasta măcar cu titlu provizoriu, chiar dacă doar pentru a-şi putea povesti aventura; rar, se întâmplă ca, eşuând în respectarea interdicţiei, să fie alungat din lumea cealaltă.[30]

Revenind la toposul zâna melusiniană / zâna morganiană, aşa cum a fost el descris de Laurence Harf-Lancner[31], P. Gallais precizează că jocul de scenă se distribuie în câte trei planuri: există trei lumi şi trei feluri de femei. Lumea reală, cuprinzând mama (trecutul), sora (prezentul) şi logodnica (viitorul), lumea ireală, *tărâmul celălalt*, sau, cu alte cuvinte, tărâmul visului (Paradisul, castelul fecioarelor şi insulele de unde vin zânele), precum şi *lumea dintre cele două,* o lume intermediara *("d'entr'acte"),* a parantezei, situabilă în reverie, în imaginaţie ori în *mundus imaginalis*: *aceasta este lumea în care apare, pentru un scurt moment, zâna*[32]. Lumea de dincolo este paradigmatică mai cu seamă în plan moral, unde funcţionează drept loc de referinţă, de confirmare, locul unde trebuie mers pentru a cunoaşte propria lume şi propria identitate[33].

---

[30] Ibid. Se insistă asupra ideii acestei lipse / căderi paradoxale ale tărâmului celălalt, pe care doar un pământean *viu* o poate repara.

[31] L.Harf-Lancner, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1989.

[32] P.Gallais, *op.cit.*, pp. 246-247.

[33] Ibid., p. 262.

Nevoia lumii de dincolo de noi este (cel puţin) *egală cu a noastră şi reciprocă: noi avem nevoie de confirmare (de încredere şi de speranţă), ea are nevoie ca noi să fim confirmaţi*. Ea este cea care caută alianţa, a cărei nevoie noi uităm să o resimţim. "Într-o diversitate de cutume şi de regimuri simbolice, de la un capăt la celălalt al globului, oamenii au inventat povestiri asemănătoare, având acelaşi înţeles, anume căutarea sensului. Şi peste tot femeia devine obiectul simbolic, instrumentul, mediatoarea acestei căutări: lumina între tenebre, adăpost în rătăciri, adăstare – la Fântână – în acea necontenită fugă înainte, reprezentată universalmente de vânătoarea solitară."[34]

Imaginarul medieval, folcloric sau cavaleresc, e doar una din expresiile acestor universalii. Căutarea istorică pe care o întreprinde L. Harf-Lancner în cercetarea sa poate fi extinsă dincolo de semnificaţiile genetice. Ocupându-se de problema naşterii zânelor în Evul Mediu occidental, ea demonstrează filiaţia acestora, în formele specifice locului şi perioadei investigate, aşa cum apar ele în literatura timpului, din *Parcae* şi *Tria Fata*, dar şi din trăsăturile morfologice ale nimfelor patrimoniului greco-roman, pe lângă care încap straturi arhaice ale Marilor Mume europene, superpuse de divinităţi celtice feminine izomorfe. Basmele româneşti abundă în referiri la zâne, dar care se manifestă pe alocuri diferit. Memoratele care circulă în arealul folcloric de la noi vorbesc despre o seamă de întâlniri cu fiinţe intervalice, unele mai determinate decât altele; descrierile ielelor, însă, merg pe o gamă foarte largă de incidenţă: de la pura manifestare a principiului intervalic, până la apariţii clar "zânistice". Entităţile intervalice continuă să survină în imaginarul nostru, aşa cum au ştiut s-o facă în mentalul medieval, în cel antic, sau în culturile documentat tradiţionale şi non-aulice[35].

*

[34] Ibid., p. 267, v. şi urm.

[35] A se vedea şi Jean-Jacques Vincensini, *Pensée mythique et narrations médiévales*, H. Champion Editeur, Paris 1996 şi vol. *Le monde des fées dans la culture médiévale*, IIème Congrès au Mont Saint-Michel (31.10 - 1.11.1994), Reineke-Verlag, Greifswald, 1994. Despre trasaturile acestui spatiu intervalic gasim precizari si la Cecilia Gatto Trocchi, *La sorgente di Mnemosina. Memoria, cultura, racconto,* Bulzoni Editore, Roma 1998, mai cu seama pp.19-33. Despre categoriile de timp din povestirea magica si dinamicile implicate, a se vedea Adalberto Cerosimo, *Il tempo nella tradizione popolare della leggenda e della fiaba,* in *Il tempo tra scienza, fantastico e mito,* Atti di Fancon 1992, XVIIIo Congresso Nazionale della Fantascienza e del Fantastico, Keltia Editrice, Aosta, 1992; el se refera acolo (p.44) la timp inteles in acceptiunea sa cea mai riguroasa si determinista, la timp ca limita, in care si / sau dincolo de care exista precise consecinte pentru protagonistii intamplarii, si timpul aberat, anormal, strain criteriilor normelor obisnuite; un timp intervalic, am spune noi.

Atingem acum ultimul punct al competenţei acestui capitol: configurarea *intervalului de dincolo de hotare* ca problematică în bibliografia identificată de noi.

Nu ridicăm aici problema realităţii/irealităţii *intervalului*, nici cea a consistenţei/inconsistenţei lui ontologice, ci încercăm să configurăm modalitatea în care el a fost perceput ca o realitate distinctă de către omul societăţilor tradiţionale şi, ulterior, de către "locuitorul" societăţilor etnografice. Întrucât noi nu urmărim să construim o *metafizică a intervalului*, nici să dezbatem problematica lui dintr-o perspectivă ontologică, ci încercăm sa identificăm determinaţiile proprii lui, aşa cum apar în *experienţa umană a intervalului*. Cu alte cuvinte, nu ne interesează *problema intervalului în sine* (care rămâne un fel de "lucru în sine" ireductibil la altceva decât la propria identitate), ci cea a relevanţei lui antropologice.

Am apelat, în acest sens, la conceptualizarea de tip hermeneutic propusă de islamistul Henri Corbin, care face o distincţie preliminară între două tipuri de imaginaţie[36]: (1) *Imaginaţia pasivă*, care stă la baza activităţii afabulatorii a omului, creatoare de "lumi ficţionale", imaginare, lumile închipuite de artişti; imaginarul e aici sinonim cu non-realul/irealul, miticul, miraculosul, fictivul. (2) *Imaginaţia activă*, care permite accesul la un alt nivel al realului, la infra-realitate/meta-realitate, *recte* la o "lume paralelă", speculară (< speculum), de o consistenţă catoptrică (realitatea din oglindă). După Corbin, care valorizează în această teorie tradiţia misticii medievale arabe (Ibn'Arabi) şi cea a filosofiei lui Jacob Boehme, imaginaţia activă, *imaginatio vera*, ar deschide experienţei umane ceea ce el numeste *mundus imaginalis*, o realitate situată între lumea empirică a simţurilor şi lumea abstractă a intelectului. *Imaginalul* ar avea un statut intermundic, de mediere între lumile intelectuale şi cele sensibile, fiind populat de imagini-obiecte arhetipo-pulsionale, prezenţe personalizate diferite de obiectele concrete şi percepute de om ca *alter-ego* şi ca identităţi totodată. Acest registru nu s-ar construi din de-real/ireal, ci, din contra, ar avea funcţia de a dezvălui realul ascuns, epifanizându-l. El ar sta la baza intuiţiei vizionare şi a viziunii teofanice, fiind teritoriul comun în care se întâlnesc "tehnicienii" umani ai sacrului (profetul, şamanul, vrăjitoarea, bosoarca/strigoaia) cu entităţile "intervalice" (îngeri, daimoni ş.a.). Corbin a dezvoltat pe această baza o angelologie de inspiraţie iudeo-islamică (şi, pe urmele lui, Andrei Pleşu), în care a încercat să circumscrie structurile medierii în cele două religii monoteiste. Noi am preluat din teoria lui doar câteva elemente, în cautarea unor categorii intelectuale cât

---

[36] Henri Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d' Ibn-Arabi*, Flammarion, Paris, 1958, Introduction (Entre l'Anadalousie et l'Iran – esquisse d'une topographie spirituelle).

mai flexibile, proprii subiectului abordat: statutul ontologic al entităţilor trans-umane şi determinarea intervalului ca teritoriu ontologic *ou-topic* şi *ou-cronic*. În viitor, vom relua în dezbatere problema raportului dialectic dintre *imaginar* şi *imaginal*, pentru o cât mai corectă statuare a *ficţionalizarii* şi *ficţionalului*.

Alte posibile tematizări ale *intervalului ontic* vin dinspre filosofie şi teoriile ficţionalului: definirea etică[37] şi peratologică a intervalului uman[38], logica lumilor posibile şi teoria lumilor ficţionale[39], ultimele două deschizând calea unei teorii integratoare a "fiinţelor extramundane" (fie ele "entităţi matematice", "emanaţii spirituale" gnostice sau fiinţe daemonice)[40].

În fine, Culianu introduce în demersul istorico-religios teoria fizică a spaţiului multidimensional, prin intermediul alegoriei contactului dintre locuitorii unor lumi cu dimensiuni diferite. El îşi imaginează reacţia eschatologică a locuitorilor unei lumi bidimensionale, *recte* suprafaţa Tărâmului de Supă (*Suplanda*), imaginaţi ca simple "stele de grăsime" de pe suprafaţa respectivă, în faţa cataclismului produs de o lingură care străbate Tărâmul de Supă: "Să presupunem că avem o lume bidimensională, cu locuitori bidimensionali. Aceştia vor ignora cu totul existenţa celei de a treia dimensiuni, iar fenomenele a căror explicaţie este banală într-o lume tridimensională vor fi tot atâtea şarade pentru ei şi numai geniile din Platlanda le vor putea înţelege. (...) Firesţe, din moment ce sunt bidimensionali, ei se pot mişca numai în două direcţii: dreapta –

---

[37] Andrei Pleşu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea românească, 1988.

[38] Gabriel Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi a depăşirii*, Humanitas, 1995[2]. Id., *Despre limită*, Humanitas, Bucureşti, 1995.

[39] Toma Pavel, *Lumi ficţionale*, tr.ro., Editura Minerva, Bucureşti, 1992 (multidudinea lumilor ficţionale, limitele şi dimensiunile acestora, modelele de expansiune ficţională şi, desigur, logica lumilor posibile, cu bibliografia clasică din filosofia analitică americană: Alexis Meinong, Terence Parsons, Saul Kripke etc.). Lubomir Doležel, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998 (teoria lumilor ficţionale ca lumi posibile).

[40] B. Neagota, în *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală* (Revista de etnologie, X, 200-2003, Universitatea de Vest, Timişoara, în curs de apariţie), introduce şi criteriul ficţionalizării şi al „gradului ficţional de agregare" în abordarea *fiinţelor intervalice*: „În ceea ce priveşte problema ficţionalizării, se poate analiza în acest mod şi procesul prin care fiinţele mitice (*Fata pădurii / Frumoasele* din memorata I, de exemplu) şi fiinţele ficţionale (*Mama pădurii / zânele* din memorata IV) apar ca transformări reciproce ale aceluiaşi sistem mitico-ficţional de generare, surprins în stări de agregare diferite. Personajele mitico-ficţionale şi lumile aferente au o natură dublă, condiţia lor ontologică fiind una de tip "interval" (...), şi se manifestă într-o varietate de grade mitico-ficţionale polarizate între experienţa realului imediat şi experienţa mentală a lumilor ultramundane."

stânga şi înainte – înapoi. Direcţia sus – jos este pentru ei la fel de lipsită de sens lipsită de sens cum ar fi pentru noi o nouă direcţie, către o a patra dimensiune (matematicianul Rudy Rucker numeşte o astfel de direcţie *ana – kata*[41]). Ceea ce văd ei unul la altul este o linie, orice fel de spaţiu, o casă sau o bancă, de pildă, fiind redus pentru ei la o singură linie. Cu toate acestea, privindu-i din cea de-a treia direcţie a spaţiului, noi le putem vedea măruntaiele, interioarele caselor şi putem fura din cel mai bine păzit seif de bancă. (Oricât ar părea de ciudat, o fiinţă dintr-o ipotetică a patra dimensiune a spaţiului s-ar bucura de toate avantajele enumerate faţă de noi.) Locuitorilor din Suplanda lingura nu le apare ca un obiect solid, vertical, cum o vedem noi. *Locuitorii Suplandei nu pot lua cunoştinţă de lingură decât ca de o serie de fenomene care se petrec în timp.* (…) Aşadar, va fi nevoie de milioane de generaţii şi milioane de generaţii de locuitori ai Suplandei ca să se înţeleagă fenomenul lingurii. Şi va fi nevoie de un geniu de o profunzime ieşită din comun pentru a efectua calculele care vor arăta că singura cale de a le găsi un sens ar fi să se postuleze existenţa unei dimensiuni superioare – a treia – în care există obiecte de un fel necunoscut. (Cum nu ne pot vedea, chiar şi cei mai inteligenţi dintre locuitorii Suplandei îşi vor închipui, probabil, că cea de a treia dimensiune nu e decât o ficţiune matematică, servind exclusiv ca mijloc euristic.)"[42]

În orice încercare de catalogare a teoriilor hermeneutice legate de *interval*, punctul central al demersului taxonomic îl constituie nivelul epistemic de pe care se operează distincţia între *lumea de aici* şi *lumea de dincolo*. Literatura de specialitate la care am avut acces produce analize în funcţie de plasarea *hotarului* şi de punctul de vedere fixat. De obicei, "hotarul" se află la limita *dinspre noi* a graniţei dintre noi şi altceva; tocmai această limită se cere şi este instituită ritual. Astfel, am conturat trei modele conceptuale: primul, care vede *intervalul* ca orice se află dincolo de limita pomenită mai sus, ca una percepută dinspre noi, şi în această situaţie el devine congruent cu *lumea de dincolo*, cu *tărâmul celălalt*, cu *spaţiile topografiei simbolice*, în virtutea argumentului că, în fond, nu cunoaştem decât limita dinspre noi; iar ceea ce se află *dincolo* noi nu putem explora decât cu categoriile cognitive şi conceptuale ale lumii cunoscute nouă; al doilea model vizualizează intervalul drept topologie simbolică, de tip *labirint, oglindă, mandala*; al treilea model, în sfârşit, este cel care înţelege intervalul ca *dincolo de lumea de aici şi dincoace de*

---

[41] Rudy Rucker, *The Fourth Dimension: A Guided Tour of the Higher Universe*, Houghton and Mifflin, Boston, 1984.

[42] Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr.ro., Editura Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 20-22; cf. *Călătorii în lumea de dincolo,* Humanitas, Bucureşti, 1997, cap. I (Trusa istoricului pentru a patra dimensiune).

lumea de dincolo, spaţiu increat, neformat, difuz, populat de fiinţe ce nu au determinaţii ontice satisfăcătoare, dar au o anume interfaţă cu / pentru "realitatea" inter/intra-mundană (lor, nouă…) încât *caută omul*, căutând astfel determinaţiile care le lipsesc[43].

§ 1.2. Lumile narative şi interstiţiile lor

> "… A te plimba printr-o pădure narativă are aceeaşi funcţie pe care o îmbracă jocul pentru un copil. Copiii se joacă, cu păpuşi, cu căluţi de lemn sau cu zmee, ca să se familiarizeze cu legile fizice şi cu acţiunile pe care într-o zi vor trebui să le facă serios. Tot aşa, a citi înseamnă a face un joc cu ajutorul căruia învăţăm să dăm sens imensităţii lucrurilor care s-au întâmplat şi se întâmplă în lumea reală. Citind romane scăpăm de angoasa ce ne cuprinde atunci când încercăm să spunem ceva adevărat despre lumea reală. Aceasta este funcţia terapeutică a narativei şi raţiunea pentru care oamenii, de la începuturile umanităţii, povestesc întâmplări. Aceasta este şi funcţia miturilor: să dea formă dezordinei experienţei."
>
> Umberto Eco

Lumile narative sunt obiect de mirare şi de îndârjire neîncetată din partea exegezelor. Credem că faptul se datorează indestructibilităţii regimului paralel al universului lumii reale faţă de cel al lumii narative. Problema, însă, care revine obsedant în minţile noastre este cum să delimităm, cu o tranşanţă adevărată şi credibilă, *realul* de *non-real*. Cum să descriem *verosimilitatea*, de vreme ce ea se plasează undeva pe cărarea dintre ele? De ce un fapt narat este *ca-şi-când-ar-fi-real* de *vero-simil*, dar numai inserat în realitatea lumii noastre nu este? Şi unde duce toată povestea asta, dacă nu acolo unde ne punem sub semnul întrebării cele mai evidente, truistice, poate, asumpţii despre lumea în care trăim, acolo unde ajungem să confundăm relevanţa informaţiei primite dinspre propriile noastre procese cognitive, cu cea dinspre imaginarul "indus" de tradiţia culturală în care ne-am născut? Nu e firesc ca mintea umană să configureze, succesiv acestei deprimări de asumpţii moştenite despre

[43] E util să avem în minte, înainte de a lăsa să opereze în noi orice exegeză despre lumea de dincolo, formularea lui Culianu: "Gradul de elaborare al viziunii asupra lumii de dincolo este direct proporţional cu gradul de elaborare al religiei respective." (*Călătorii în lumea de dincolo,* Humanitas, Bucureşti, 1997). Este un fel de a exprima deea că noi putem avea acces la una dintre formele de reprezentare ale lumii celeilalte, dar *viziunea* integratoare, care va fi stat la baza acestei reprezentări ne rămâne străină. Acest apetit pentru celelalte lumi, pentru alte dimensiuni, constituie, de altfel, o modă a vremurilor noastre.

lume, ideea eventualităţii actualizării universurilor paralele, cu ale lor determinaţii ontice la fel de valide ca şi în cazul stabilirii identităţii *verosimilului* în cuprinsul lumii "reale"?

Acestor întrebări li se poate răspunde de pe nivele metodologice multiple; fiind însă vorba de verosimilitatea actului narat, ne interesează în primul rând investigarea–tip analiză de discurs din cadrul demersurilor de teoria limbii.

O lume *verosimilă* cu a noastră este, la rândul ei, rezultatul unui act de creaţie. Pre-creaţie şi preluare, la modul descriptiv, din partea "autorului", sau creaţie auctorială cu toate virtuţile specifice, procesul ei de generare ne fascinează şi ne umple de teorii şi de reverie. Este motivul pentru care punem, alături de problema originii creaţiei literare şi a cantităţii incluse de *ficţional,* şi pe aceea, mult mai opacă, a originii creaţiei miturilor, înapoi, în istoria umanităţii, alături de funcţionarea *versus* funcţionalitatea binomului *ficţional/imaginar – descriptiv/metaforic.* Şi, deşi există o diferenţă de esenţă între povestirea scrisă de origine cultă şi cea orală de tradiţie populară, lectorii "culţi" ai ambelor categorii le-au căutat pe undeva validarea la nivelul *arhetipurilor.* Urmărim un raţionament similar în încercarea de adaptare a instrumentarului de scrutare a primului gen de naraţiune la analiza celui de-al doilea, în scopul de a spune, iarăşi, ceva despre topografia acelui "imaginar popular" şi despre sistemul "osos" care îl susţine. Nu ne aşteptăm însă la un rezultat explicativ al acelei mari dileme pomenite de Umberto Eco, şi anume dacă există un mesaj al lumii reale şi dacă acest mesaj are vreun sens[44].

"Regula fundamentală pentru a aborda un text narativ este ca cititorul să accepte, tacit, un *pact ficţional* cu autorul, pactul pe care Coleridge îl numea 'suspendarea incredulităţii'. Cititorul trebuie să ştie că ceea ce i se povesteşte este o întâmplare imaginară, fără ca prin asta să considere că autorul spune o minciună. Pur şi simplu, aşa cum a spus Searle, autorul se preface că face o afirmaţie adevărată. Noi acceptăm pactul ficţional şi ne prefacem că ceea ce povesteşte el s-a întâmplat cu adevărat."[45] Aceasta este întâia premiză pe care receptorul mesajului narativ trebuie să o respecte. Toată demonstraţia pe care Eco o face în cursul "plimbărilor" prin posibilele "păduri narative" se bazează pe echilibrul între *adevărul* – acceptat convenţional ori altfel – al lumilor narative şi însuşirea lor de *paraziţi ai lumii reale.*

Nu există o regulă, spune el, care să prescrie numărul elementelor ficţionale acceptabile pentru ca "lumile narative" să devină "lumile

---

[44] U. Eco, *Şase plimbări prin pădurea narativă*, Pontica, Constanţa, 1997, p. 150.
[45] Id., ibid., p. 99-100.

ficţiunii"[46]. Un univers ficţional nu se termină odată cu povestea pe care o narează, ci se extinde la infinit. Pentru faptul că parazitează lumea reală, lumile ficţiunii pun cea mai mare parte din lucrurile pe care le ştim despre ea între paranteze; ceea ce ne permit ele să facem este concentrarea asupra unei lumi finite şi închise în ea însăşi, foarte asemănătoare cu a noastră, doar că mult mai săracă, pe care, fiindcă nu-i putem ieşi dintre limite, o explorăm în adâncime[47].

Morala echilibrului de care vorbeam mai sus ar fi următoarea, spune Eco: textele ficţionale vin în ajutorul puţinătăţii noastre metafizice. Tocmai întru această finalitate exploratorie a propriei noastre lumi alergăm însetaţi de mesaje narative, despre care cu siguranţă vom putea da nişte formulări apodictice. "Noi trăim în marele labirint al lumii, mai vast şi mai complex decât pădurea din *Scufiţa Roşie*, căruia nu numai că nu i-am identificat toate cărările, dar nici nu reuşim să-i exprimăm desenul total. În speranţa că există nişte reguli ale jocului, omenirea de-a lungul mileniilor şi-a pus problema dacă acest labirint are vreun autor, sau mai mulţi autori. Şi s-a gândit la Dumnezeu, sau la Zei, ca la nişte autori empirici, ca la nişte naratori, sau la un autor model. (…) O divinitate Narator a fost căutată peste tot, în viscerele animalelor, în zborul păsărilor, în mărăcinişul arzător şi în prima frază a celor Zece Porunci. Însă unii, bineînţeles filosofii, dar şi multe dintre religii, l-au căutat ca Regulă a jocului, ca acea Lege care face (sau care într-o bună zi va face) labirintul lumii posibil de parcurs şi de înţeles. În acest caz divinitatea este ceva pe care noi trebuie să-l descoperim în momentul însuşi în care descoperim de ce ne aflăm în acest labirint, sau cel puţin ghicim cum anume ni se cere să-l parcurgem."[48]

---

[46] "Dimpotrivă, există o mare flexibilitate în această privinţă: forme precum basmul ne pregătesc să acceptăm la fiece pas corecţii ale cunoaşterii noastre despre lumea reală." (U. Eco, *op.cit.*, p. 109)

[47] Id., ibid., p.112. Această explorare în adâncime poate fi descrisă în termeni de opţiune: "O pădure este (…) o grădină cu cărări ce se bifurcă. Chiar şi atunci când într-o pădure nu există poteci trasate, oricine îşi poate trasa propriul parcurs hotărând să o ia la dreapta sau la stânga de la un anumit copac, şi tot aşa, făcând o alegere la fiecare copac întâlnit în cale. Într-un text narativ cititorul e constrâns în fiece moment să efectueze o alegere. Mai mult, această obligaţie de a alege se manifestă până şi la nivelul fiecărui enunţ, cel puţin la fiece ocurenţă a unui verb tranzitiv. În timp ce vorbitorul se pregăteşte să-şi încheie fraza, noi, fie şi inconştient, facem un pariu, îi anticipăm alegerea, sau ne întrebăm preocupaţi ce alegere va face…" (p. 12). Mai departe, (p. 146): "A citi o operă de ficţiune înseamnă a face o conjectură asupra criteriilor de economie care guvernează lumea ficţională. Regula nu există, sau, altfel spus, ca în orice cerc hermeneutic, trebuie să fie presupusă în chiar momentul în care încercăm să o introducem pe baza textului. De aceea, a citi e un pariu. *Pariem că o să fim fideli sugestiilor unei voci care nu ne spune explicit ce anume ne sugerează.*" (s.n.)

[48] Id., ibid., p.149.

Se prea poate însă ca ceea ce numeşte Eco *privilegiul "aletheic" al lumilor narative* să le confere acestora dreptul la inserarea în real. Este unul din motivele pentru care *intervalul de dincolo de hotare* poate fi creditat. Ca şi personajele generice din basme, atunci când personajele fictive pot emigra de la un text la altul înseamnă că şi-au câştigat dreptul de cetăţenie în lumea reală şi s-au eliberat de povestirea care le-a creat[49]. O problemă poate deveni aptitudinea noastră de a construi viaţa ca pe o naraţiune; lucrul se întâmplă deoarece raporturile noastre perceptive funcţionează tocmai pentru că acordăm încredere unei povestiri precedente[50]. Nimeni nu trăieşte exclusiv în prezentul imediat: toţi legăm între ele lucruri şi evenimente cu ajutorul acelui liant al memoriei, personale şi colective, fie aceasta istorie sau mit. Ne bucurăm de memoria colectivă cu ajutorul povestirilor celor mai bătrâni sau prin intermediul cărţilor. Împletirea de memorie individuală şi colectivă ne lungeşte viaţa, chiar dacă într-un sens invers, dându-ne făgăduiala nemuririi[51]. "În fond noi căutăm, în cursul existenţei noastre, o poveste originară, care să ne spună pentru ce ne-am născut şi am trăit. Uneori căutăm o poveste comică, istoria universului, alteori istoria noastră personală (...) De multe ori sperăm că vom face să coincidă istoria noastră personală cu cea a universului."[52]

Să ne întoarcem însă la "constrângerile" pe care le operează textul asupra cititorului. Dolezel afirmă la rându-i că lumile narative sunt *incomplete* şi *neomogene semantic*; sunt lumi handicapate şi lumi mici. Sunt handicapate pentru că nu configurează o stare de lucruri maximală şi completă[53]. Eco revine şi spune că, pentru a-şi determina cititorii să conceapă o lume narativă posibilă, un text trebuie să-i invite la o probă "cosmologică" relativ simplă: într-o lume narativă, numeroase lucruri trebuie considerate ca sigure, multe altele trebuie acceptate (chiar şi cu epitetul de puţin credibile), exact în maniera în care un text pare să-i spună Cititorului Model, teoretizat nu doar de Eco, să aibă încredere deplină în el, să nu fie prea subtil şi mai ales să ia drept adevărat ceea ce el, textul, îi furnizează[54].

---

[49] Id., ibid., p. 165; v. şi p. 164: "Luarea în serios a personajelor fictive produce şi narativă intertextuală, în care intrarea - într-un roman sau într-o dramă a personajului altui roman funcţionează aproape ca un semnal de veridicitate."

[50] Id., ibid., p. 171: "Luăm drept sigură o povestire pe care strămoşii noştri ne-au transmis-o, chiar dacă astăzi aceşti strămoşi se cheamă oameni de ştiinţă".

[51] Id., loc.cit.

[52] Id., ibid., p.182. Cea mai bună ilustrare a ideii încorporate în aceste cuvinte o găsim în fragmentul de naraţiune personală cu care îşi încheie Eco cartea.

[53] apud U. Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa 1996, p. 234.

[54] U. Eco, *Limitele...*, pp. 226, 235.

Plecând de la aceste consideraţii, Eco face o tipologie a lumilor narative după cum urmează: mai întâi, *lumile posibile, care par verosimile* şi credibile, drept pentru care le putem concepe; apoi, *lumile posibile care par neverosimile*, puţin credibile din punctul de vedere al experienţei noastre comune – acestea ar fi lumile în care animalele vorbesc; urmează *lumile incredibile şi de neconceput*, posibile ori imposibile, situate dincolo de capacitatea noastră de înţelegere, ai căror indivizi, ca şi proprietăţile lor, toate presupuse, violează obişnuinţele noastre logice şi epistemologice; în sfârşit, *lumile posibile imposibile*, lumi incredibile şi ele, anume pe care Cititorul Model trebuie să le conceapă numai atât cât e necesar ca să înţeleagă că de fapt e imposibil să o facă[55]. Acestea din urmă se împart, după clasificarea lui Dolezel (1989) în *texte auto-distructive ("self-voiding texts")* şi în *metanaraţiuni auto-relevante ("self-disclosing meta-fiction")*[56].

În alte tip de investigare, de sociologia religiei sau istorico-religioasă, analizele lui Max Weber, Rudolf Otto, Roger Caillois, Mircea Eliade şi Peter Beger au arătat că religia împarte universul în două zone calitativ diferite: *regiuni sacre*, în care realitatea se manifestă în cel mai puternic sens al ei, şi *regiuni profane*, private de unitate; în mod analog, timpul ciclic al sacrului diverge faţă de timpul profan şi de durata sa ireversibilă[57]. Toma Pavel numeşte *structuri crescente* acele structuri duale în care universul primar nu e izomorf cu universul secundar, pentru că acesta ultim cuprinde entităţi şi stări de lucruri private de corespondenţele primului. Aceste structuri nu sunt aplicate doar jocurilor fanteziei; ele au fost utilizate multă vreme de religie şi ca model ontologic fundamental, în felul descris de analizele menţionate mai sus[58]. Fiind modele metafizice, *structurile crescente* se bucură de o mare disponibilitate generică, întrucât transcend variile scopuri estetice şi literare ale textelor. Prin urmare, operele de ficţiune combină, la modul mai mult sau mai puţin dramatic, structuri de lumi incompatibile, jucându-se cu imposibilul şi vorbind tocmai despre cele ce sunt imposibil de descris[59]. Toma Pavel îşi sfârşeşte demonstraţia statuând *natura tripartită a imaginarului narativ*: chiar la nivelul textelor, tradiţiile culturale cristalizează anumite comportamente

---

[55] cf. Claude Bremond, *La logica dei possibili narrativi*, în vol. "L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp", a cura di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 97-122. Id., *Logica povestirii*, Editura Univers, Bucureşti, 1981.

[56] Id., ibid., pp. 236-237.

[57] T.G.Pavel, *Mondi di invenzione. Realtà e immaginario narrativo*, tr.it., Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1992, p. 86.

[58] Id., ibid., p. 85/86.

[59] Id., ibid.,p. 91/92.

până la a le transforma în reguli structurale ale ficţiunii, cu rezultatul că textele care apar ca rod al invenţiei dintr-un punct de vedere semantic ori pragmatic pot să fie citite ca ficţiune din motive textuale simple. Astfel, teoria ficţiunii prezintă trei arii de cercetare conexe: *aspectele semantice*, care cuprind, dincolo de interogaţiile metafizice, probleme de demarcaţie precum graniţele ficţiunii, distanţa între universuri de ficţiune şi cele non-ficţionale, extensia şi structura acestor universuri ficţionale; apoi, *pragmatica ficţiunii*, care ar trebui să studieze ficţiunile ca instituţie, examinându-i acesteia rolul în interiorul culturii; şi, în sfârşit, *condiţionările stilistice şi textuale* relative la genurile ficţiunii[60].

În ceea ce priveşte analiza noastră, de o relevanţă sporită ni se pare statuarea limitelor ficţiunii în două procese: în mitizare, pe de o parte, şi în expansiunea invenţiei, pe de alta[61].

În ceea ce priveşte problema *verosimilităţii textului narativ*, vom încerca să valorificăm aserţiunile lui Tzvetan Todorov, care judecă textul

---

[60] Id., ibid., p. 104-106.

[61] Id., ibid., p. 112 şi urm. Redăm, în acelaşi sens, următorul pasaj (p. 115): "Uno studioso di cultura popolare rumeno, impegnato in ricerche presso Maramuresh, viene a conoscenza di una ballata fino a quel momento mai registrata che narra la storia di uno sposo incantato da una gelosa fata della montagna che, pochi giorni prima delle nozze, lo spinge giù da un precipizio. Il giorno seguente alcuni pastori ne rivengono il corpo e lo riportano al villagio, dove trovano la promessa sposa che intona un suadente canto funebre. Informandosi su quando fosse avenuto il fatto narrato, lo studioso si sente rispondere che esso era accaduto molto tempo prima, *in illo tempore*. Insistendo ulteriormente nelle indagini, viene a sapere che gli eventi risalgono a soli quarant'anni prima e che la sposa è ancora in vita. Decide quindi di andarla a visitare facendosi raccontare la sua versione della storia: vittima di un banale incidente, il fidanzato era caduto in un fosso ne non era decaduto sul colpo; uditi i suoi lamenti, alcuni vicini lo avevano trasportato al villagio, dove era morto poco dopo. Quando lo studioso torna al villagio con la vera storia e fa rilevare che non c'entrava alcuna fata delle montagne, si sente dire che l'anziana donna ha senz'altro dimenticato e che il dolore deve averla fatta uscire di senno. Per gli abitanti del villagio il mito è vero e il racconto veritiero degli eventi si trasforma in menzogna. Eliade nota, non senza ironia: 'E allora il mito non era forse più vero della storia, conferendole il tono più ricco e profondo di un destino tragico?' (…) La traslazione di un evento oltre il confine della legenda può venir definito *mitizzazione*. Valle la pena rilevare la lontana parentela tra *mitizzazione* e ciò che i formalisti russi definivano *straniamento*: perché in che altro consiste la proiezione di un evento su di uno sfondo mitico se non nel conferirgli una determinata prospettiva, collocatta a una distanza di sicurezza , elevarlo su di un piano superiore in modo tale da renderne più agevole la contemplazione e la comprensione?" Dar *de ce*, în virtutea căror mecanisme întâmplarea de mai sus a fost atribuită atributelor vindicative ale unei zâne? Capitolul de faţă încearcă să propună o metodologie pentru explicitarea acestui proces.

narativ după referinţa sa la real[62]. Verosimilul se situează pe două nivele esenţiale: verosimilul ca *lege discursivă*, absolută şi inevitabilă; şi verosimilul ca *mască*, ca sistem de procedee retorice[63]. Libertatea narativă e limitată de genul căruia îi aparţine textul, de economia proprie lui, de propria sa funcţie, dar şi de regulile specifice fiecărui model cultural[64]. Tot el afirmă că verosimilul nu se opune câtuşi de puţin *fantasticului*, definind fantasticul, în termeni de "real" şi de "imaginar", drept ezitarea cuiva care nu cunoaşte decât legile naturale, pus faţă în faţă cu un eveniment în aparenţă supranatural[65]. Todorov stabileşte şi o scală a elementelor fantasticului, după cum urmează: *straniul pur, fantasticul-straniu, fantasticul pur, fantasticul miraculos, miraculosul pur*, acesta din urmă având mai multe specii la rândul lui: cel pur, *miraculosul hiperbolic, miraculosul exotic, miraculosul instrumental* şi *miraculosul ştiinţific*[66]. Fantasticul cere un anumit mod de lectură, pentru că altminteri e incorect ca el să fie analizat exclusiv prin cele două grile de interpretare consacrate: *alegoria* şi *poezia*. Împărţind faptele literare fantastice pe *teme ale eului* şi

---

[62] vezi Tzvetan Todorov, *Il racconto letterario*, în vol. "L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp", pp. 229-270.

[63] Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose,* Editura du Seuil. 1971, p. 95.

[64] Id., *op.cit.*, p.94.

[65] Tzvetan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, Bucureşti 1973, p. 41. Tot acolo el precizează că exegezele anterioare - Vl. Soloviov, Olga Reimann, Roger Caillois - postulează că în cazul adevărului fantastic e întotdeauna păstrată posibilitatea exterioară şi formală a unei explicaţii simple a fenomenului. Precizăm că, în studiul citat, Todorov nu consideră că despre fantastic e vorba în definirea fenomenelor folclorice.

[66] Id., ibid, p. 62-102. El discută în cartea sa (p. 25 şi urm.) "modurile ficţiunii" ale lui Northrop Frye, definite pe baza relaţiei dintre eroul cărţii şi noi: **mitul** prezintă un erou cu o superioritate *de natură* asupra cititorului, precum şi asupra legilor naturii; **basmul** prezintă un erou cu o superioritate *de grad* asupra cititorului şi a legilor naturii; **genul mimetic superior** prezintă un erou cu o superioritate *de grad* asupra cititorului, dar nu şi asupra legilor naturii; **genul mimetic inferior**, al cărui erou se prezintă într-o relaţie *de egalitate* cu cititorul şi cu legile naturii, şi, în sfârşit, **genul ironic**, în care eroul îi este inferior cititorului. O clasificare a aceluiaşi N. Frye, urmând criteriul *verosimilităţii*, indică doi poli: *povestirea verosimilă* şi *povestirea înăuntrul căreia totul este permis.* Roger Caillois, în schimb, susţine că *încrederea absolută* şi *totala neîncredere* ne scot dinlăuntrul hotarelor fantasticului, căruia ceea ce îi dă viaţă este tocmai *ezitarea* (p. 48 şi urm.). Importanţa acestor asumpţii pentru studiul nostru ar sta în faptul că tipologizăm naraţiunile folclorice tocmai după gradul de îndepărtare de real (şi în spaţiu şi în timp) şi că măsurăm gradul de îndepărtare de real prin puterea credinţei în fiinţele fantasticului. Ezitarea respectivă devine cuantificabilă, alături de efectele sale în teritoriu, la nivelul perpetuării tradiţiei; chiar şi în cursul receptării ei în intervalul unei singure vieţi umane.

teme ale tuului, primele - teme ale puterii, celelalte - teme ale discursului[67], practic Todorov descrie fantasticul ca mijloc de luptă împotriva penalizării sociale ca tabu / cenzură pentru individ.

De asemenea importantă pentru analiza noastră este descrierea pe care o dă Todorov naraţiunii ca mişcare între două echilibre asemănătoare dar nu identice: între echilibrul iniţial şi cel final, perfect realiste, evenimentul supranatural intervine pentru a rupe ceea ce ar putea fi un stagnant şi plictisitor echilibru median. Naraţiunea, deci, pendulează între două tipuri de episoade: cele care descriu *o stare de echilibru / dezechilibru* şi cele care descriu *trecerea de la una la alta*, adică e o permanentă pendulare între static/dinamic, stabilitate/modificare, adjectiv/verb. O lege fixă, o regulă bine stabilită imobilizează, strangulează naraţiunea; pentru provocarea unei modificări rapide este mai eficient ca legea să fie încălcată de forţe supranaturale; "povestirea riscă altfel să se dezvolte foarte încet şi monoton, aşteptând ca un împărţitor de dreptate omenesc să fie înştiinţat de ruptura echilibrului iniţial"[68]. Todorov îşi exemplifică acest enunţ prin motivul pătrunderii în camera interzisă: toate se întâmplă acolo pentru că încălcarea tabu-ului este cea care dă uriaşe impulsuri intrigii[69].

Ocupându-se, la rândul ei, de *genul ficţional/mimetic*, Käte Hamburger identifică două niveluri cognitive distincte în ficţional. Nu e posibil a identifica prezentul fictiv al personajelor romaneşti cu experienţa non-trecutului, non-întâmplatului, ceea ce desigur că aduce în discuţie aspectul temporal în desemnarea experienţei trăite a acţiunii romaneşti[70]. În literatura narativă, evenimentele se derulează într-un *hic et nunc* actualizate, fără însă ca această actualizare să aibă în mod necesar sensul temporal al termenului. La origine, *hic et nunc* desemnează un punct de vedere cognitiv, şi deci lingvistic, spune ea, punctul zero, neutru, al sistemului de realitate determinat de coordonatele de timp şi de spaţiu. Toate indicaţiile complementare, în special temporale, trebuie să fie raportate la experienţa prin care personajele ne sunt date ca subiecte - origini fictive[71]. "La fiction épique, la chose racontée n'est pas un objet

---

[67] Tzvetan Todorov, *Introducere…*, p. 143-184. *Temele eului* cuprind: lumea copilăriei, a halucinogenelor, a schizofreniei şi a misticismului, având următoarele determinaţii principale: o cauzalitate de tip particular: pandeterminismul, multiplicarea personalităţii, ruperea limitei dintre subiect şi obiect şi transformarea timpului şi a spaţiului. *Temele tuului* înglobează toată lista semnelor interzise: incest, homosexualitate, dragoste plurală, necrofilie, sexualitate excesivă.

[68] Id., *ibid.*, pp. 189-190.

[69] Id., *op.cit.*

[70] K. Hamburger, *Logique des genres littéraires,* Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 95.

[71] Id., ibid., pp. 98-99.

pour la narration. Sa fictivité, c'est-à-dire sa non-réalité, signifie qu'elle n'existe pas indépendamment du fait de sa narration, qu'elle en est le produit. La narration est donc une fonction (la fonction narrative), productrice du récit, maniée par le narrateur comme le peintre manie couleurs et pinceaux. (…) On révèle ainsi la structure logique de la fonction épique, catégoriellement opposée à celle de l'énoncé de réalité. Entre l'*eipein* de la littérature narrative et celui de l'*énoncé*, il y a la même frontière qu'entre littérature et vérité, frontière imperméable, ce qui du même coup nous offre un critère décisif pour déterminer la place de la littérature dans le système de la langue. (...) Ces processus (ou phénomènes): le changement sémantique du prétérit, le transfert des adverbes déictiques vers le champ notionnel ou symbolique, la possibilité d'utiliser des verbes désignant des processus intérieurs, doivent être considérés comme des effets, de cette liaison de type fonctionnel caractéristique qui s'instaure entre la chose narrée et la narration. *Ces phénomènes linguistiques sont les indices du caractère fictif du monde ici produit hors espace et temps réels*."[72] (s.n.) Discuţia continuă apoi cu dezbaterea poziţiilor naratorului.

Asupra acestei probleme se opreşte şi Paola Pugliatti: "Il narratore di una storia è una strategia testuale: filtro di attenzione, principio di selezione e principio di ordine."[73] Povestirea prin imagini sau cuvinte, transmiterea prin vis şi cea prin lectura unei cărţi, toate sunt "istorii" care au în spate un narator. Autoarea dă o tipologie a intersecţiilor variilor atribuţii ale naratorului cu ale "narărilor" sale, fie ele şi personaje: *situaţia naratorului prezent personal în povestire* include situaţia eroului care îşi povesteşte istoria, în mod direct (prin monolog interior direct, prin roman epistolar şi prin imprimare directă simulată) şi în mod indirect (exemplul dat este "Numele Trandafirului" al lui Eco), apoi situaţia în care un martor povesteşte întâmplările eroului; în vreme ce *situaţia naratorului absent din istorie* include ipostazele: naratorul analist şi omniscient povesteşte naraţiunea; naratorul povesteşte istoria servindu-se de un personaj ca şi "reflector"; monolog interior indirect sau monolog la persoana a III-a; naratorul povesteşte istoria din exterior. Tipologia lasă loc afirmaţiei că naratorul nu e autorul, că, în cursul enunţării narative, există două persoane care ocupă locul emitentului: autorul *şi* naratorul[74].

Un lucru important este ceea ce Pugliatti numeşte "unul dintre aporturile cele mai macroscopice pe care modelul semiotic al comunicării l-a propus până acum naratologiei", şi anume multiplicarea persoanelor

[72] Id., ibid., p. 126.
[73] P. Pugliatti, *Lo sguardo nel racconto. Teorie e prassi del punto di vista*, Zanichelli, Bologna, 1989, p.1.
[74] Id., *ibid.*, p.9 şi urm., p.26.

emitente şi receptoare, ca ansamblu de intermediari cu statut divers şi cu funcţiuni şi activităţi diferite[75].

Fiind vorba despre acest model semiotic al comunicării, trebuie precizat că relevanţa metodelor formale în semiotica narativă a fost îndelung contestată cu următoarele argumente: naraţiunile nu pot fi investigate cu instrumente semio-narative, investigaţia formală e excesivă, şi, în fine, rezultatul acestei semioze ar fi lipsit de interes literar, întrucât nu stabileşte legături cu preocupările tradiţionale narative[76].

Pe de altă parte, Toma Pavel porneşte la analiza *pătratului semiotic* greimasian, a cărui condiţionare de structură imanentă este vizibilă îndeosebi în aplicaţiile teoriei la naraţiuni. Ideea este că între nivelul de bază, cel al pătratului semiotic, şi nivelul narativ, de suprafaţă, adică textul povestirii, se interpune *traiectoria generativă*. Altfel spus, toate obiectele semiotice sesizabile îşi datorează bogăţia de sens existenţei unui miez profund şi invizibil, fundamentat pe o opoziţie semantică şi îndepărtat de realitatea empirică. Originea intelectuală a pătratului semiotic stă în încercarea de sinteză a trei surse teoretice: ideile lui Saussure asupra semnului lingvistic (punctul de vedere antireferenţial şi doctrina opoziţiilor binare), analiza operată de Lévi-Strauss asupra mitului (care elimină temporalitatea din ansamblul elementelor relevante ale mitului) şi morfologia basmului a lui Vl. Propp (basmul fantastic sintetizează două serii de motive: odată *ciclul de iniţiere* şi *ciclul călătoriei pe tărâmul celălalt* şi apoi *ciclul succesiunii dinastice*). În afara tensiunilor interne dintre teoriile configurante ale pătratului semiotic (A/non-A ---- non-A/A: adică un ansamblu de raporturi de contradicţie - A şi A' -, de contrarietate - A şi non-A - şi de presupoziţie - non-A şi A -) fragilitatea teoriei lui Greimas ar sta şi în aceea că partizanii semio-naratologiei devin obligaţi să propună constrângeri asupra raporturilor dintre text şi nucleul său semantic. Toate acele niveluri intermediare prin care trece nucleul invizibil ca să dea textul în sine se constituie de fapt în traiectoria generativă a naraţiunii însăşi[77].

---

[75] Id., *ibid.*, p.129. Pentru aceeaşi probemă a emitenţilor şi destinatarilor actului narator, a se vedea M.Corti, *Principiile comunicării literare*, Editura Univers, Bucureşti 1981, în special Cap.II: Emitent şi destinatar şi Cap.IV: Hipersemnul. De asemenea, pentru problemele cooperării textuale, vezi U.Eco, *Lector in fabula*, tr.it., Editura Univers, Bucureşti, 1991.

[76] T. Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, Editura Univers, Bucureşti, 1993, pp.119-120.

[77] Id., ibid., pp.117-131. Pentru relevanţa operaţiunilor semiotice în analiza naraţiunii a se vedea Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, *L'Analisi del racconto. Le strutture della narativitá nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* Bompiani, Milano, 1980. Pentru aplicarea analizelor semiotice la naraţiunea etnologică, a se

Situaţia iniţială, însă, e determinată de relaţii care se compensează în totalitate între ele, şi de asemenea echilibrată e şi situaţia finală, în care noi valori sunt produse; în acest context, Greimas însuşi admitea că funcţia cea mai generală a povestirii este aceea de a restabili o ordine de valori ameninţată[78]. Enunţul narativ simplu va rămâne o abstracţiune în interiorul gramaticii superficiale până în momentul în care va fi introdus raportul polemic între programe şi subiecte opuse. Problema fundamentală pusă însă de modelul gramaticii narative este de a şti dacă acea gramatică de suprafaţă nu e cumva mult mai bogată în potenţialităţi narative decât gramatica fundamentală, şi dacă această îmbogăţire succesivă a modelului pe tot parcursul traiectului semiotic nu derivă cumva din capacitatea noastră de a urmări o povestire şi din familiaritatea noastră asumată odată cu tradiţia narativă[79]. Paul Ricoeur motivează cercetarea de tip semiotic pe ambiţia de a fonda *perenitatea funcţiei narative* pe reguli sustrase istoriei, adică acrone, abandonând istoria pentru structură.

Povestirea fiind una dintre clasele cele mai ample ale discursului, ca secvenţe de fraze supuse unei anumite ordini, s-a încercat suprapunerea unei raţionalităţi de tip logic peste înţelegerea însăşi a producerii povestirii. A rezultat o revoluţie metodologică caracterizată prin trei aspecte principale. În primul rând era vorba despre apropierea cât mai mare de o *procedură deductivă,* pe baza unor modele construite în mod axiomatic (modele ipotetice de descriere). Justificarea stă în varietatea enormă a *expresiilor narative* (orale, scrise, grafice, gestuale) şi a *claselor narative* (mit, folclor, basm, roman, epopee, tragedie, dramă, film, benzi desenate, ca să nu mai vorbim de istorie, de pictură şi de conversaţie), situaţie care face impracticabil orice demers inductiv. În al doilea rând, acest ideal de raţionalitate e identificabil mai întâi în lingvistică, de unde pledoaria pentru construcţia unor modele proprii cercetării specificate mai sus, pornind de la lingvistică, pentru că întotdeauna e posibil a decoperi, într-un limbaj dat, *codul mesajului*, în măsura în care acest limbaj e perceput ca o structură (adică un întreg închis de relaţii interne într-un număr finit de unităţi). Extensia principiilor structurale ale lingvisticii semnifică diverse tipuri de derivaţii, care merg de la analogia vagă la omologia rigidă. În sfârşit, în al treilea rând, o caracteristică ale cărei implicaţii în cazul povestirii sunt enorme, statuează că între proprietăţile structurale ale unui sistem lingvistic, cel mai important e caracterul său organic, ca "ierarhie de instanţe" (în termenii structuralismului francez al lui Roland Barthes),

---

vedea A.M.Cirese, *"Di alcune semilogiche operazioni semiologiche"*, Uomo e cultura. Rivista di Studi Etnologici, nr.15-18/1976, S.F.Flaccovio, Editura, Palermo, pp. 15-45.

[78] P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol.II (La configurazione nel racconto di finzione), tr.it., Jaca Book Spa, Milano, 1987, p. 100.

[79] Id., ibid., pp. 94-98.

pentru că descrie inteligenţa narativă ca pe o operaţie configurantă. Analiza structurală a naraţiunii va urmări aspectul *decronologizării* şi *relogificării* povestirii, unde logificare înseamnă a afla dacă o soluţie analogă celei propuse pentru istoriografie e valabilă şi pentru naratologie, urmând teza care spune că explicaţia nomologică nu se poate substitui comprehensiunii narative, iar decronologizare însemnând tocmai răsturnarea logificării, prin punerea sub semnul întrebării a însuşi raportului dintre timp şi ficţiune[80].

Tratând în altă parte problema timpului în naraţiune, Paul Ricoeur îşi formulează următoarea ipoteză de bază: între activitatea de *povestire* a unei istorii şi *caracterul temporal* al existenţei umane, corelaţia se stabileşte în formă de necesitate transculturală; timpul devine *timp uman* în măsura în care e exprimat după un modul narativ. Povestirea îşi împlineşte semnificaţia atunci când devine condiţie a existenţei temporale. Schema medierii între timp *şi* povestire porneşte de la *timpul prefigurat*, trece prin *timpul configurat*, pentru a ajunge la *timpul refigurat,* stabilind o conexiune între cele trei momente ale *mimesis-ului* (conexiune care deschide larg lumea compoziţiei poetice şi instituie literarietatea operei literare) şi descriind un cerc vicios între actul de a povesti şi fiinţa temporală[81].

Aserţiunea că acţiunea poate fi povestită implică faptul că ea se află deja articulată în semne, reguli şi norme, ceea ce la rându-i sugerează că *e dintotdeauna mediată simbolic*[82]. Pentru antropologie şi sociologie, simbolul şi semnificatul pe care-l transmite sunt funcţionale pentru că sunt publice, împărtăşite de membrii unei comunităţi date. Mediaţia simbolică închide în sine un caracter structurat al unui întreg simbolic; înainte să fie text, mediaţia simbolică posedă o urzeală, astfel încât înţelegerea unui rit presupune situarea lui într-un ritual şi în această urzeală, în ansamblul de convenţii, credinţe şi instituţii care formează depozitul simbolic al unei

---

[80] Id., *ibid.*, pp. 55-61. În problema articulării timpului la construcţia intrigii, în tradiţia narativă, Ricoeur spune (p. 61): "non si tratta più soltanto (…) della storicità della funzione narrativa (è quello che abbiamo chiamato il suo stile di tradizionalità) bensì del carattere diacronico della stessa storia raccontata, nel suo rapporto con la dimensione sincronica, o piuttosto *acronica*, delle strutture profonde della narratività."

[81] P. Ricoeur, *op.cit.*, vol.I, Jaca Book Spa, Milano 1986, pp.91-98.

[82] Cf. texte antropologice de tipul: Cl. Geerz, *The Interpretation of Cultures*, apud P. Ricoeur, *op.cit.*, p.98, pentru asumpţiile ce plasează simbolul între *simpla notare* şi identificarea cu expresii cu dublu sens după modelul *metaforei* (adică semnificaţii ascunse şi identificabile doar prin cunoaştere esoterică). *Medierea simbolică* caracterizează procese culturale ce exprimă întreaga experienţă, situată între procese de un simbolism *implicit / imanent* şi altele de un simbolism *explicit / autonom* (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche,* apud P. Ricoeur, *op.cit.).*

culturi date. Rezultanta este că un sistem simbolic furnizează un context de descriere pentru acţiuni particulare. Simbolismul îi conferă acţiunii o primă legibilitate. Pentru etnolog, însă, e importantă observaţia că *urzeala textuală a acţiunii nu se confundă cu textul cules etnografic*[83].

Ultima exegeză pe care o luăm aici în discuţie este cea a lui Gérard Genette, care propune şi descrie o serie de categorii conceptuale pentru analiza naraţiunii[84], care pot fi aplicate naraţiunii tradiţionale orale. Dintre ele menţionăm, în ordinea povestirii, *anacroniile narative* (cu toate că el menţionează că povestirea folclorică obişnuieşte să se conformeze ordinii cronologiei, însă în documentele folclorice apare adesea acea "povestire în povestire", şi apoi să nu uităm că acest aparat interpretativ dorim să-l aplicăm inclusiv procedeelor de configurare a *discursului* tradiţional, chiar dacă nu vorbim de documente transcrise). Apoi, conceptul de *anticipări în prezent*, care nu sunt fapte ale unei *temporalităţi narative*, ci şi fapte de voce. Din punctul de vedere al frecvenţei narative, menţionăm *acroniile*, ca autonomizând temporal povestirea, dându-i chiar o anacronie privată de orice relaţie temporală. Frecvenţa narativă are două moduri: *singular şi iterativ*, acesta ultim subdivizat în *iteraţiuni generalizante / externe* şi *iteraţiuni sintetizante / interne*, în care întâlnim evenimente identice sau o serie de evenimente asemănătoare, considerate în asemănarea lor, sau mai multe ocurenţe ale aceluiaşi eveniment în cursul unei singure emisii narative (care poate să cuprindă următoarele situaţii: a povesti o dată ceea ce s-a petrecut o dată, a povesti de "n" ori cea ce s-a petrecut de "n" ori, a povesti de "n" ori ceea ce s-a petrecut o dată, şi a povesti o dată ceea ce s-a petrecut de "n" ori). Prin prisma duratei, categoria *coincidenţei* ni se pare semnificativă pentru discuţia motivelor din basmele cu călătorii în timp, sau a oricărui tip de naraţiune ce aduce în discuţie ruptura de nivel temporal şi rătăcirea în *timpul intervalic*. Coincidenţa constă în a recunoaşte, a identifica, a gândi sub o singură denominaţie două lucruri contradictorii: de pildă, revenirea după mult timp necesită actul *de a admite că ceea ce era aici, fiinţa de care ne aducem aminte nu mai e, iar ceea ce e, e o fiinţă pe care nu o cunoaştem*. De asemenea descrisă e şi categoria elipsei, caracterizată de absenţa povestirii sumare, de absenţa pauzei descriptive, precum şi de absenţa timpului istoric, în elipse

[83] P.Ricoeur, op.cit., p.99.

[84] G.Genette, *Figures III,* Editions du Seuil, Paris 1972 ; cf. Genette, Gérard, *Frontiere del racconto*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* pp. 271-290. Roland Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, ibid., pp. 7-46.

determinate (când acest timp e cunoscut) sau indeterminate, când acest timp eludat nu e indicat; mai există şi *elipse implicite / explicite*.

Pentru descrierea acestor dimensiuni temporale ale textului, care se pot aplica foarte bine, pentru plasarea în timp a acţiunii basmului, se folosesc conceptele de: *scenă*, ca totalitate a textului în sens temporal; *determinare*, ca indicare a limitelor diacronice ale unei serii: ea poate să rămână implicită, în special când e vorba de o recurenţă care în practică se consideră nelimitată (spre exemplu: răsăritul soarelui), sau indefinită; *specificarea* poate şi ea rămâne indefinită, variantele ei fiind marcate de adverbe de un adverb de timp; şi *extensia*, importantă pentru *expansiunea narativă*: o unitate iterativă poate fi de o durată atât de redusă încât nu dă priză nici unei (alte) expansiuni narative.

Modul povestirii, esenţialmente indicativul, cu diverse trepte de afirmare, dă măsura distanţei mai mici sau mai mari la care se ţine povestitul de cel ce povesteşte, lucru foarte important pentru studiul în termeni de verosimilitate a diverselor trepte ale naraţiunii tradiţionale. Cele două modalităţi de reglare a informaţiei narative sunt *distanţa* şi *perspectiva*; distanţa, la rându-i, urmând terminologia platonică, e *diegesis*, când avem povestirea pură, narată neintermediat de narator şi *mimesis*, în care naratorul vorbeşte printr-un personaj. Contrar reprezentărilor dramatice, nici o povestire nu poate arăta / imita istoria pe care pe care o povesteşte, întrucât naraţiunea e o faptă de limbaj, iar limbajul semnifică fără să imite.

Determinarea temporală e în funcţie de *viteza narativă*, pentru că suma de informaţie e în majoritatea cazurilor în raport invers cu viteza povestirii; e o problemă de voce, depinzând de gradul de prezenţă al instanţei narative. După tipologia lui A. A. Mendilow[85], distanţa temporală dintre istorie şi instanţa narativă a acesteia califică romanul la persoana a III-a drept o povestire întoarsă spre înainte pornind din trecut, dând iluzia că acţiunea este tocmai în curs de a avea loc, iar scrierea autobiografică drept o povestire întoarsă spre înapoi pornind din prezent, care pare mai îndepărtată de lector decât ne-am aştepta, pentru că dă senzaţia unei acţiuni care a avut deja loc.

Genette tipologizează, la rândul său, trei stadii ale discursului: *discursul narativizat / povestit,* ca cel mai distant, cel mai reductiv; *discursul transpus*, în stil indirect pronunţat sau interior, în care autorul nu doar transpune în stil indirect, ci condensează faptele, le integrează propriului discurs, pentru a le interpreta în stilul propriu, şi în sfârşit *discursul raportat*, adoptat de genul narativ "mixt", care e cel mai mimetic.

---

[85] A.A.Mendilow, *Time and the Novel*, London, 1952, pp.106-107, apud G.Genette, *op.cit.*, p. 189.

Problemele *instanţei narative* sunt abordate întâi ca determinaţii temporale, ca unele în mod manifest mai importante decât determinaţiile spaţiale. Genette identifică *naraţiunea anterioară, naraţiunea ulterioară, naraţiunea simultană* şi *naraţiunea intercalată.* Apoi, ca *nivele narative,* unde diferenţa de nivel se cuantifică în aceea că orice eveniment narat printr-o povestire se află pe un nivel diegetic imediat superior celui pe care se situează actul narativ producător al acelei povestiri. În sfârşit, ca *persoană*, naratorul are de ales între două atitudini narative: a face istoria să fie povestită de unul din personajele ei (situaţia naratorului prezent ca personaj în istoria pe care o povesteşte) – o povestire *homodiegetică***,** sau a o face povestită de un narator exterior acestei istorii (situaţia naratorului absent din istoria pe care o povesteşte) – şi este o povestire *heterodiegetică.* Statutul naratorului e definit prin nivelul său narativ (*extra* sau *intra diegetic*) şi prin relaţia sa cu istoria (*homo-* sau *hetero-diegetică*).

În funcţie de diversele aspecte ale povestirii, funcţiile naratorului sunt: *funcţia narativă*, în raport cu istoria; *funcţia de regie*, în raport cu textul narativ; *funcţia fatică, funcţia conativă şi funcţia de comunicare,* în raport cu situaţia narativă; *funcţia emotivă* în raport cu orientarea naratorului spre sine însuşi, şi funcţiile: *testimonială, de atestare, ideologică* în raport cu comentariul moralizator al discursului auctorial[86].

Un alt concept util lansat de Genette este cel de *hipertext*, denotând orice text derivat dintr-un text anterior printr-o transformare simplă sau prin transformare indirectă (tip *imitare,* prin *transformare picturală* şi/sau prin *transcripţie instrumentală*)[87]. Importantă este asumpţia pe care o face asupra posibilităţii unui autor de a produce texte *ad hoc* de "literatură combinatorie"[88], concept util în judecarea combinării de motive în cadrul aceluiaşi document folcloric.

În altă parte, tot Genette spune că limbajul este creativ doar când şi dacă se pune în slujba ficţiunii, pentru că el creează doar ca vehicol al *mimesis*-ului, adică al reprezentării/simulării de acţiuni şi evenimente imaginare[89]. Se ocupă direct şi *de ordinea temporală în naraţiunea folclorică*, postulând un raport, de data aceasta, de non-linearitate în relaţiile cu ficţionalul, dar punctând lipsa de preocupare generală a

---

[86] G.Genette, *op.cit.*, pp. 79-110 (problemele de *ordine a povestirii*), 122-188 (*durată*), 183-224 (*modul povestirii*), 225-265 (*voci auctoriale*).

[87] G.Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Editura du Seuil, Paris 1982, p.14; pp. 16-17 (*hipertextualitate*), 448, 451 (hipertext ca palimpsest), 434-435 (*efectul hipertext*), 436-437 (imitarea prin transformare picturală), 439 (imitarea prin transcripţie instrumentală), 443-444 (practicile de derivare ca privilegiu al literaturii).

[88] Id., *ibid.*, p. 52, cu nota 1.

[89] G.Genette, *Finzione e dizione*, tr.it., Pratiche Editrice, Parma, 1994, p. 16.

naratologiei pentru adaptamentul cronologic în discursul tradiţional al acelei "twice-told tale" (în termenii Barbarei Herrnstein Smith[90]).

Am încercat, în acest capitol, să preluăm acele informaţii / concepte / cercetări din câteva studii clasice de teoria genurilor, semiotică şi naratologie structuralistă care, deşi neaplicate îndeajuns naraţiunilor folclorice, prin faptul că abordează naraţiunea, cu producerea şi receptarea sa, sunt preţioase analizei noastre.

§ 2. Tărâmul celălalt şi povestirile lui

§ 2.1. Constante de comunicare ale naraţiunii populare

> "Absenţa scrisului răstoarnă în asemenea măsură condiţiile creaţiei, încât ne vedem siliţi să reformulăm însăşi noţiunea pe care o avem despre aceasta. Fără ajutorul a ceva scris, creaţia nu ar dura decât prin consimţământul universal al celor care o păstrează - el însuşi (acest consimţământ) fiind o consecinţă a uniformităţii gusturilor lor. "Opera" orală există în memoria celui care o adoptă şi nu tâşneşte la suprafaţă decât prin voinţa sa; vieţile lor se confundă. Deoarece nici o grafie nu-i stabileşte o dată pentru totdeauna redactarea, această operă nu este "ceva făcut", ci ceva care se "face" şi se reface mereu."
>
> Constantin Brăiloiu

Dincolo de discuţia hermeneutică a *mesajului* pe care îl comunică naraţiunea de tradiţie orală, rămâne dezbaterea aspectelor *formale* ale acestei comunicări, la rândul lor în stare să vorbească despre variaţiile în calitate ale sensului transmis.

În primul rând luăm în discuţie condiţia de bază a acestei comunicări, care este *oralitatea* sa. Deşi multe din documentele etnografice care ne sunt astăzi disponibile sunt transcrieri mai vechi, prin urmare neverificabile, ale unor cutume, credinţe şi practici de o complexitate nedescriptibilă la modul narativ, este de datoria noastră, ca oameni ce au pătruns în teren şi în vastitatea provocărilor sale, să ni le imaginăm ca existând *doar în momentul producerii lor*. Adică într-o modalitate orală exemplară, *in actu*. Încât un fenomen devine descriptibil prin amplitudinea sa în istoria personală a individului-emitent, prin răspândirea lui în teritoriul geo-istoric, prin atribuirea lui unei tradiţii ce i se conferă colectiv şi unanim de către o comunitate tradiţională, şi prin recunoaşterea unor principii larg funcţionale comparativ în planul

[90] Id.. ibid., p. 57-59. Analizează din nou, şi aici, caracteristicile discursului narativ: viteză, frecvenţă, mod (cu caracteristicile povestirii de ficţiune) şi voce narativă (cu caracterele: timp, persoană şi nivel) - p. 61-65.

umanului (prin analogii sincronice şi diacronice). Acest "caracter oral" al oricărui tip de producţie populară e o variabilă, mai bine spus o *constantă*, care trebuie luată în calcul chiar când analizăm acele documente transfigurate structural în actul scris[91], a căror confruntare cu realitatea terenului (recunoaşterea respectivului motiv în teritoriu) nu mai e posibilă. Mai mult, textul oral din mediile folclorice europene nu e suspendat într-o oralitate pură, ci apare întotdeauna în coabitare cu textul scris, cu cartea[92].

În acest sens lansează Max Lüthi interogaţia cu privire la cât de mult putem aplica o cercetare, precum cea proprie, pornită din studiul asupra basmelor fraţilor Grimm, care adesea şi-au "format" basmele combinând cele mai frumoase motive din variantele în circulaţia populară pe care le vor fi avut la dispoziţie, şi a multor altora care au procedat similar, la basmul popular viu în naraţiunea orală. În aceste condiţii, Lüthi se întreabă dacă nu cumva decrierile furnizate sunt valabile numai pentru basmul livresc (*Buchmärchen*) şi dă un răspuns simptomatic: "Quello che vale per i narratori contemporanei, non deve perciò essere necessariamente valido anche per chi era ancora membro di una vitale comunità di adulti in cui si

---

[91] Pentru principiile transcrierii textului narativ oral, vezi Elizabeth C. Fine, *The Folklore Text from Performance to Print*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994 (1984[1]).

[92] Despre relaţia dintre oralitatea funciară a textului folcloric şi textul scris vezi Giovanna Cerina, *Cinque saggi nel fiabesco,* CUEC Editrice, Cagliari, 1992, pp. 59-81 (La fiaba tra oralità e scrittura: aspetti semiotici). Jack Goody, *The interface between the written and the oral,* Cambridge University Press, Cambridge 1993 (1987), pp. 167-190 (Memory and learning in oral and literate cultures: the reproduction of the Bagre). Id., *Oral culture*, in *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*, edited by Bauman, Richard, Oxford University Press, New York and Oxford, 1992, pp. 12-20. Sebastiano Lo Nigro, *La fiaba tra scrittura e oralità*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 7-10. Alexandru Ofrim, *Cheia şi psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*, Editura Paralela 45, Piteşti – Bucureşti – Braşov – Cluj-Napoca, 2001, pp. 105-131 (Scrisul, cartea şi comunitatea tradiţională). David R.Olson, Torrance, Nancy (editors), *Literacy and orality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London and New York, 1997 (1982[1]), pp. 31-77 (Some psychodynamics of orality), 78-116 (Writing restructures consciousness). Glauco Sanga, *Langue du conte et style oral. Rêflexions sur les publications italiennes*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 169-175. Rudolf Schenda, *Le letture popolari e il loro significato per la narrativa orale in Europa*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 13-24 (revitalizarea tradiţiilor orale prin contactul cu textele scrise).

coltivava il racconto orale; le aspetative ed esigenze di questo determinavano la modalità delle narrazione diversamente de come oggi le determina un publico di bambini nei confronti di un narratore isolato, o addiritura la persona dello studioso di fiabe al quale finalmente si può raccontare una delle amate storie antiche. Inoltre la cultura del racconto orale, un tempo diffusa ovunque, produceva dei narratori dotati in numero notevolmente maggiore che non oggi. Perciò dobbiamo fare assegnamento sulle annotazioni del XIX secolo che oltre a tutto, almeno in parte, mostrano un alto grado di senso di responsabilità."[93] Aş adăuga că acest simţ al responsabilităţii se educă şi nu uşor, ci cu preţul efortului de însuşire a unei foarte vaste culturi în problema interogată etnografic, şi că tocmai la această responsabilitate trebuie să se raporteze actele noastre actuale de intruziune în mediile comunităţilor tradiţionale. După cum spune Lüthi în continuare, adnotările literare ce corespund principiului obiectivităţii, propriu ştiinţei secolului al XX-lea, sunt preţioase tocmai pentru materia primă pe care o furnizează analizei de tip folcloric, psihologic şi literar.

Punând în acest fel problema corectitudinii culegerii etnografice şi a autenticităţii documentului său, practic se ajunge la o concluzie pe jumătate amară şi pe jumătate dezarmant de adevărată: tot ceea ce avem la dispoziţie este doar *faptul-etnologic-la-un-moment-dat*, fie că e vorba despre atestarea unui obicei în literatura antică, în culegerile secolului al XIX-lea (fiind dispărut complet astăzi), fie că îl identificăm azi *in situ* doar pe fragmente (unele de o vitalitate mai puternică în unele zone ale unui teritoiu folcloric, altele în altă arie etc.), fie îl culegem din cataloage pentru că trimite la unele locuri comune din imaginarul specific regional, fie că îl identificăm astăzi, dar fără analogii, doar cu izomorfisme în plan sincronic şi diacronic. Toate acestea sunt *documente* şi se bucură de privilegiul de încredere din partea noastră, în măsura în care le acceptăm calitatea de *suspensii în timp*. Ele nu sunt decât înrudite, structural, semiotic şi ca mesaj, cu presupusele, de către noi, "arhetipuri"; dar ceea ce ni se îngăduie nouă e doar *suspensia-la-un-moment-dat*, la confluenţa coordonatelor spaţiale cu cea temporală a definirii lor. Dacă putem, şi cât putem, să cunoaştem, *via* cercetarea acestor *naraţiuni-la-un-moment-dat*, din impulsul originar care le-a dat viaţă şi formă, este o întrebare grea, la răspunsul căreia se căznesc, cum arătam dintru început, specialişti din câteva arii disciplinare convergente. Însă oricât ne-ar tăia din avânt această lucidă şi deprimantă constatare, nu e de dispreţuit "suspensia" de care aminteam mai sus, pentru că are încă foarte multe de spus.

---

[93] M. Lüthi, *La fiaba popolare europea. Forma e natura*, tr.it., Mursia, Milano 1992, pp. 135-136.

Întorcându-ne la Lüthi, gânduri similare sunt atinse printr-o altă poartă a lor, anume prin punerea problemei în termeni de *creaţie colectivă*[94]. Definirea basmului ca poezie colectivă indică faptul că "poporul narator" colaborează: "Cosí deve essere anche per il racconto che voglia venir recepito e diffuso del popolo. In questo canzone popolare e fiaba popolare hanno sin dal principio un'origine "corale". In un gioco d'insieme fra necessità tecniche di trasmissione e necessità spirituali ed artistiche, fra creatori e narratori che continuano l'invenzione poetica, si forma una sorta di opera d'arte collectiva (…) La sorprendente coerenza dello stile, l'armonia dei diversi elementi col suo effeto unitario (…) conferiscono alle fiabe il diritto al titolo di poesia."[95] Dacă cercetătorul modern manifestă acest respect pentru povestirile de documente singulare, va şti să îmbine o varietate de instrumente sensibile pentru a atinge *basmul în primordialitatea lui ca naraţiune*, în sensul exprimării structurilor mentale comune ale oamenilor, alături de detaliile particulare multiforme de epocă, etnie, mediu, status social şi personalitate. Tentativele interpretărilor psihologice şi antropologice şi tentativa de a pătrunde esenţa şi natura particulară a genului, în sensul demersului lui Lüthi, nu se exclud, ci se completează. În plus, un fapt extrem de important subliniat de el aici e că un anume tip de cercetare poate da rezultate utilizabile în alte domenii (aceasta e de fapt condiţia de bază a interdisciplinarităţii), aşa cum, atunci când cercetătorul din literatură interpretează basmul, întreprinde în egală măsură un studiu de natură folclorică, şi invers, folcloristul poate îndrăzni o analiză istorico-literară[96].

În acelaşi interes al surprinderii documentului etnografic la-un-moment-dat, Aurora Milillo pledează pentru o metodă cât mai cuprinzătoare de înregistrare a lui: "Nella cultura folklorica le narrazioni si configurano come forme parlate, intonate, cantilenate, talvolta cantate (mai come forme scritte), e quindi come tali vano registrate, archiviate e

---

[94] cf. Conceptul *elaborare populară sau comună* ("elaborazione popolare o comune"), solidar cu noţiunile de *tradiţie* şi *inovaţie*, şi care se aplică în special la poezia populară (Alberto Mario Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973, pp. 99-100)

[95] Id., *ibid.*, p.139. Tot acolo el precizează: "Come nel canto populare le canzoni non vengono solo corrotte ma anche trasformate, così nella narrazione popolare anche le fiabe non vengono solo conservate servilmente o corrotte, ma spesso, grazie alla ripetuta narazione, si avvicinano sempre più alle forme ideale, al vero e proprio stile della fiaba, mentre elementi estranei ad essa vengono soppresi, sostituiti o trasmutati; non per ragioni tecniche di trasmissione – o comunque non solo per causa loro – ma in conformità con le necessità interiore dei narratori e degli ascoltatori. Come la canzone del singolo, se deve divenire canzone popolare, deve corrispondere sin dall'inizio ad un determinato modello."

[96] Id., *ibid.*, p. 152.

studiate. Si pensi, per portare solo un esempio, a come possa venire snaturato nel suo specifico un genere come le canta-favole in una trascrizione non sonora, assolutamente inadatta as registrare il passagio dal parlato al cantato. Le nastroteche dovrebbero essere oggi le naturali depositarie dei documenti narrativi folklorici di tradizione orale, equivalenti delle Biblioteche di Tradizioni Popolari di scuola ottocentesca."[97] Se pare că pentru cercetarea italiană a ultimelor generaţii de etnologi, drumul de parcurs de cercetător merge *invers*, de la cataloage către teren (şi probabil că asta ne aşteaptă şi pe noi) mai exact către ceea ce mai există conservat ori chiar funcţional în teren[98]. Principiile călăuzitoare, priorităţile de urmărit în cercetarea de teren, sunt patru în principal, spune ea: (1) înregistrarea *sistemului* în cadrul căruia elementul înregistrat e doar un *element*; (2) surprinderea "principiului organizator" al discursului fiecărui informator în parte; (3) verificarea funcţionalităţii şi a de-funcţionalizării datului şi a documentului; (4) surprinderea şi dezvăluirea proporţiei de 'distorsiune' cauzate de prezenţa cercetătorului.[99]

A. M. Cirese, fidel principiului circumscrierii faptului folcloric în contextul stratificării nivelurilor de cultură din interiorul unei societăţi complexe, aşa numitele "denivelări interne" (*dislivelli interni*) dintre categoriile sociale hegemonice (*ceti egemonici*) şi grupurile subalterne (*gruppi subalterni*)[100], se centrează pe aspectele socio-culturale şi istorice

---

[97] A. Milillo, *Narrativa di tradizione orale. Studi e ricerche*, Corrado-Lampe Edizioni, Lanuvio, 1997, p.10.

[98] Este ideea pe care o avansăm şi noi, pentru o preinformare cât mai amănunţită înaintea descinderii ăn teren. Pentru dezbaterea problemei de către Aurora Milillo a se vedea op.cit., p. 6-18; dăm în continuare lista taxonomiilor italiene (p.8-9): "Infatti la fiaba, e in genere la narrazione, appare come un fenomeno privato, nascosto, poco vistoso e appariscente a differenza di altri fenomeni folklorici - feste, canti, etc. - verso i quali l'interesse culto-cantico aveva mostrato una maggiore attenzione. In questo quadro vengono pubblicati in Italia i primi repertori di fiabe come quelli di Gianfranco D'Aronco (fiabe toscane) e di Sebastiano Lo Nigro (fiabe siciliane)i quali respettivamente nel 1953 e nel 1958, catalogarono i racconti e le fiabe, fin allora editi nelle due regioni italiane, secondo i criteri di catalogazione per tipi avanzati da Antti Aarne nel 1910, ampliata da Stith Thompson nel 1928 nella prima edizione di *The Types of the Folktale*, cui si aggiunse nell 1932-36 la prima catalogazione per motivi nel *Motif-Index of Folk Literature."*

[99] Id, *ibid.*, p. 2.

[100] A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973, p. 10. Stratificările interne de cultură, definite de Cirese ca "*le distanze culturali che ci separano dalle situazioni 'altre' dalla nostra*", sunt "formaţiuni istorice": "*La loro origine sta dunque in eventi storici individuabili*. Naturalmente solo indagini specifiche su questo o quel fatto folklorico possono consentire di individuare di volta in volta la

în cercetarea etnologică de teren: (1) Morfologia: orice fapt de cultură populară (obiect material, ceremonie, naraziune, cântec etc.) e descris analitic şi înregistrat cu grija extremă a detaliilor. (2) Vârsta faptelor culturale: stabilirea, pe cât posibil, a vechimii faptului cultural cercetat, pe baza informaţiilor furnizate de subiecţi şi a unui demers comparatistic, pentru a obţine date mai circumstanţiale sau, cel puţin, mai vagi: de când informatorul cunoaşte personal faptul, practica sau ceremonia? tatăl sau bunicul o cunoşteau sau o practicau? înainte de război sau după? etc. (3) Localizare: faptul respectiv e specific numai unei comunităţi sau e comun mai multor comunităţi? (4) Răspândire: gradul de răspândire al fiecărui fapt cultural în contextul comunităţilor cercetate: faptul respectiv e cunoscut de mai multe persoane / de mai puţine / de una singură? Vârsta persoanelor care cunosc faptul, practică ceremonia etc. (stabilirea vitalităţii unei concepţii / unui comportament cultural în funcţie de vârsta persoanelor care o cunosc / practică). (5) Mediu social: faptele culturale cercetate aparţin tuturor straturilor sociale sau numai unora; dacă sunt circumscrise unor categorii specifice (ţărani, păstori, artizani etc.), dacă aparţin numai bărbaţilor sau numai femeilor; culturi "dominante" si culturi "subalterne", nivele sociale şi rupturi de nivel[101]. (6) Valorizări, motivaţii: semnificaţiile şi explicaţiile date de subiecţi în legătură cu fiecare fapt cercetat (tradiţie orală, comportament ritual); valorizări pozitive fără rezerve, poziţii critice, polemică etc. Totul este de o importanţă deosebită într-o perioadă de schimbări socio-culturale rapide şi puternice, precum cea din prezent.

Datele (1), (3), (4), (5) sunt *obiective* (observabile direct din fapte), în vreme ce (2) şi (6) sunt documente de o natură mai complexă şi problematică: răspunsurile şi informaţiile furnizate de subiecţi nu ne spun care este cu adevărat vârsta sau motivaţia fenomenului, ci vârsta, motivaţia şi valoarea pe care *ei i-o atribuie* acestuia. Vârsta *reală* şi motivaţiile *efective* ale fenomenului (care reprezintă, în general, valoarea sa în grupul cercetat) vor fi cercetate la nivele mai puţin superficiale, în cadrul operaţiilor de analiză a materialelor înregistrate. Pentru a se evita inconvenientele chestionarelor prea strâns organizate, fie ele generice şi extensive (întregul ciclu al anului), fie specifice şi aprofundate[102], Cirese

---

gensi reale. Tuttavia, in linea assai schematica, si possono additare alcuni aspetti generalissimi della formazione dei dislivelli." . (Ibid., p. 107)

[101] Indicaţiile circumstanţiale minime: localitatea de unde provine documentul, numele şi prenumele informatorului, vârstă, loc de naştere, condiţie socială, grad de instruire, activitatea lavorativă a informatorului.

[102] Chestionarul, articulat în raport cu problema reală propusă, nu este punctul de plecare, ci mai degrabă punctul de sosire al cercetării. Chestionarul iniţial, organizat după obiectivele preliminare fixate şi pe baza informaţiilor generale sau specifice disponibile în punctul de pornire, se articulează în cursul cercetării, la sfârşitul

recomandă să se utilizeze mai ales tehnica de a solicita informatorilor autobiografii sau naraţiuni despre viaţă şi condiţiile din sat, despre muncă etc. *(povestiri de viaţă)*. Aceste biografii şi naraţiuni pot servi uneori la o mai bună situare a fenomenelor înăuntrul contextului lor socio-cultural, dar adesea constituie ele însele finalitatea cercetării.

Studiile demologice (etnologice) îşi au motivaţia şi obiectul într-un dat istorico-social: în societăţile "superioare", distincţiile, separaţiile, stratificările şi opoziţiile sociale dintre clase sau dintre categoriile (*ceti*) înzestrate cu diferite puteri politico-economice, sunt confirmate de anumite distincţii, separaţii, stratificări şi opoziţii culturale: "Le concezioni, i comportamenti ed il patrimonio di cognizioni delle 'élites' (e cioè delle classi e dei ceti sociali 'dominanti' ed 'egemonici') non sono certo uguali alle concezioni, ai comportamenti ed al patrimonio di cognizioni del cosidetto 'popolo' (e cioè delle classi o degli strati sociali 'dominati' e 'subalterni'): alla diversità della condizione *sociale* (politica, economica, ecc.) si accompagna una diversità *culturale* (e cioè di conoscenze e convinzioni, oltre che di usi e costumi, di osservanze e di gusti, e via dicendo) nella quale si manifesta *la disuguale partecipazione dei diversi strati sociali alla produzione ed alla fruizione dei beni culturali* (…)."[103] Cu alte cuvinte, studiile etnologice se ocupă cu "diversitatea culturală" care însoţeşte sau corespunde "diversităţii sociale", privilegiind, desigur, comportamentele şi concepţiile culturale "solidare" (în sensul unui anumit izomorfism) cu grupurile sociale valorizate ca "populare" (distincte de "elite"). Ceea ce nu înseamnă că aceste grupuri sociale sunt în mod necesar şi autori sau producători, ci doar că sunt purtătorii unor fapte culturale, independent de geneza acestora (în straturile sociale dominante sau în cele subalterne). În acest sens, conceptul de *conotaţie* (*connotazione*) se referă

---

căreia un examen mai atent al materialului relevat va propune ulterioare probleme şi întrebări. Dacă e vorba de întrebări interpretative, se va trece la o fază diferită a lucrării (cea "a tratamentului"); dacă e vorba despre unele informaţii imprecise, va fi nevoie de o nouă cercetare cu un chestionar speciliazat ulterior. Chestionarul e un instrument necesar, dar nu suficient pentru reuşita unei cercetări. El pune întrebări prestabilite pe probleme specifice şi circumscrise; în aceasta constă utilitatea lui (împotriva dispersiei), dar în aceasta îi rezidă şi limitele, întrucât poate să bareze drumul la informaţii pe care organizarea sa nu le solicită. De aici şi necesitatea de a nu reduce discuţia, în nici-un tip de chestionar, la o simplă serie de întrebări incluse în chestionar, lăsând mereu o margine amplă, controlabilă, libertăţii discursului, care este fructuos în orice situaţie pentru o înţelegere mai precisă şi mai intimă a ambientului cultural se mişcă informatorii şi se plasează faptele. Chestionarul nu trebuie să decurgă în maniera unui interogatoriu, ci să se situeze mai degrabă în capul cercetătorului, să constituie firul şi traseul cercetării, nu un instrument birocratic şi cvasi-judiciar. (Id., *ibid.*)

[103] A. M. Cirese, *Cultura egemonica*, p.12; cf. definiţia gramsciană a folclorului.

la raportul de solidaritate dintre un fapt cultural şi un grup social. Se poate deci afirma că studiile demologice se ocupă de activităţile şi de produsele culturale care sunt *popolarmente connotati*, nu din raţiuni populiste (pentru că ar fi mai "adevărate", mai "frumoase" decât activităţile şi produsele elitare), ci pentru că exprimă, documentează şi reprezintă o "condiţie socio-culturală particulară şi specifică"[104].

Tema mutaţiilor în plan social ("lo spostamento nella dimensione sociale"), legată de problema stratului social de origine, are o importanţă centrală în studiile etnologice şi se referă îndeosebi la "întâlnirile-ciocniri între diferite nivele de cultură" ("incontri-scontri tra diversi livelli di cultura"). Fenomenele de redimensionare socială şi de circulaţie culturală pot fi explicitate în termenide circulaţie socială a faptelor culturale (circolazione sociale dei fatti culturali), de procese de ascensiune şi coborâre (ascesa e discesa), de folclorizare (folclorizzazione) şi de aculturaţie (acculturazione)[105].

Sebastiano Lo Nigro, reprezentant al aceluiaşi istoricism etnologic italian, comentând analiza lui Roman Jakobson asupra raportului dialectic dintre societate şi individ, conchide la rândul lui că ceea ce contează pentru ştiinţa tradiţiilor populare nu e originea şi existenţa formelor externe ale folclorului, ci funcţia împrumutului în alegerea şi transformarea reciprocă a materialului circulant. Creaţia colectivă nu e reglementată de un sistem de norme rigide şi uniforme, ci e, mai curând, ea însăşi un sistem variabil de interacţiuni între indivizi şi grupuri, între grupuri şi diversele nivele de cultură, între productori şi consumatori, între comunitatea întreagă şi ea însăşi[106].

*

Revenind la naraţiune ca formă specifică de comunicare, Stith Thompson vede povestirea orală drept cea mai universală dintre formele narativei, acea "folktale" fiind încă folosită în acest scop în majoritatea societăţilor umane, drept pentru care propriul său ţel a devenit "to present the folktale as an important art, vital to most of the race and underlying all literary narrative forms"[107]. Acoperirea foarte mare pe care o are termenul de "folktale" (utilizat în limba engleză pentru "household tale" sau "fairy-tale" şi desemnat în germană prin "Märchen"), folosit în mod legitim pentru a desemna toate formele narativei în proză, scrisă sau orală, ajunse la noi din cultura populară, îl îndreptăţeşte pe autor să puncteze asupra

---

[104] A.M.Cirese, *Cultura egemonica*, pp.13-14.
[105] A.M.Cirese, *Cultura egemonica...*, p.94.
[106] S. Lo Nigro, *Struttura e funzione nel racconto popolare*, estratto da RICERCA SCIENTIFICA E MONDO POPOLARE, Monfredi Edizioni, Palermo (s.a.).
[107] St.Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, NY 1951, p. VII-VIII.

naturii tradiţionale a materialului. Întrucât, spre deosebire de scriitorul modern, ahtiat după originalitate în stil, în tratare şi în natura intrigii, povestitorul popular ("the teller of the folktale") este extrem de mândru de abilitatea sa în a mânui un material *primit*. Metoda lui obişnuită de a-şi impresiona auditoriul este de a le aduce ceea ce poartă marca unei autorităţi recunoscute, anume că naraţiunea a fost auzită de la un mare povestitor ori de la bătrânii pe care şi-i aminteşte din vremurile de demult[108]. Prestigiul intrinsec al povestitorului, datorat unor performanţe narative repetate, se sprijină pe prestigiul tradiţiei culturale locale asumate de narator într-o manieră destul de ortodoxă[109].

Că este aşa, o putem verifica printr-o simplă apreciere a unor basme româneşti culese în vremurile mai dinspre noi; formula lor va fi foarte legată de contextul din care provine povestitorul, deşi acesta manevrează teme de provenienţă "tradiţională", şi de contextul socio-cultural în care se performează actul narativ[110]. Aceste teme se înfiripă în naraţiuni de tipuri diferite în funcţie de preferinţa povestitorului (culoarea locală) pentru unul sau altul dintre genuri: de pildă, unde avem *procedee tipicizante*, în basm ori în mit, întâlnim personaje generice, cu nume standard, rupte de determinările reale ale spaţiului şi timpului; în memorat, unde aceleaşi

---

[108] Id., ibid., p.3-6.

[109] vezi Linda Dégh, *Narratives in Society: a Performer-centered Study of Narration*, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, FF Communications no 255, 1995, pp. 33-89 (Creativity of story-tellers). Linda Dégh, *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 165-186 (The Storytellers). Linda Dégh, *Legend and Belief· Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001, pp. 204-310 (Legend-Tellers).

[110] A se vedea, în acest sens, studiile care abordează performarea narativă în variile contexte în care aceasta se manifestă (context narativ, social, cultural, istoric etc.): Julie Cruikshank, *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, University of Nebraska Press, Lincoln and New York, 1998, pp. 1-70. Annikki Kaivola-Bregenhøj, *Variability and narrative context*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 47-64. Fabio Mugnaini, *'... Da rraccontassi a vveglia'. Contesti e narratori nella tradizione orale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 63-69. Dieter Richter, *Contenuti sociali delle fantasie fiabesche nel corso del mutamento storico*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 227-238. Nello Zagnoli, *Texte avec ou sans contexte*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 177-182.

motive ale imaginarului popular sunt configurate la modul *individualizant,* personajele vor fi indicate cu caracteristicile lor personale şi cu relaţionările lor în viaţa respectivei comunităţi; de asemenea, se vor marca timpii şi spaţiile rupturilor de nivel prin elemente concrete. Repetăm acest lucru, chiar dacă e vorba de o suprapunere peste structuri mentale predeterminate de tradiţia respectivă. Explicaţia acestui fenomen e plasată de Viorica Nişcov în faptul că basmul viu, autentic (ca şi categorie narativă luată de ea în discuţie) actualizează evenimentele petrecute *in illo tempore,* coborându-le în sfera controlabilă a lui *hic et nunc*[111].

Despre variaţiile stilistice datorate expresiei orale a naraţiunii tradiţionale[112] vorbeşte şi Gheorghe Vrabie, identificând aspecte ale unui

---

[111] "Absenţa elementelor de individualizare contrastivă a personajelor, raporturile de familiaritate dintre acestea (slugile o interpelează *pe nume* pe fata de împărat, aceasta li se adresează cu "nene", etc), dialectismul colorat, colocvialitatea - intens subliniată - a discursului (…) *actualizează* (…) evenimente consumate *in illo tempore*, coborându-le până la un punct, în sfera controlabilă a lui *hic et nunc*. Acelaşi rol îl îndeplinesc şi localizările precise ale evenimentelor, precum "la Bucureşti", "până-n Ardeal", (…); comparaţii de tipul (protagonistul) "ştia carte ca Dicu lui Cherciu, ăla de s-o-necat (…), "împăratu era gros ca Bimbi de la Belinţ", (…), "cum aţi adus dumneavoastră bucureşteanul acela (…) de ne-o fotografiat pe noi, aşa a fost şi viteazu ăla a fotografiat-o şi a dat fotografia feciorului de împărat "(…); "certificate de verosimilitate" precum "au isprăvit hrana şi au ajuns de mâncau frunză - am mâncat şi eu în Germania (în prizonierat, 1916-1918 - n.n., V.N.) şi melci cruzi (…), le cred c-o fi mâncat şi ei săracii, prin pustietate", (…) modernizările recuzitei - de la tren şi aeroplan, la bombă, telefon şi telegramă. (…) plasarea acţiunii însăşi a basmului într-un trecut indeterminat ("a fost odată") nu este, în realitate, decât un gest strategic în slujba verosimilităţii, o încercare de a invoca, spre autentificare, girul unei instanţe supreme - supremă şi pentru că incontrolabilă – *Timpul*." (V. Nişcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc . Excurs critic şi texte comentate*, Editura Humanitas, Bucureşti 1996, p. 80) Despre acest "a fost odată ca niciodată" şi despre echivalentele lui în alte culturi populare, precum şi despre alte formule consacrate tradiţional, iniţiale, mediane şi finale, a se vedea N. Roşianu, *Stereotipia basmului*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

[112] Din bibliografia relativ mare asupra relaţiei dintre *narator* (creator de variante) şi *tradiţia culturală* reprezentată de acesta (tradiţia ca set de invariante), citäm doar câteva: studiile din volumul colectiv "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990 (Martine Mariotti, *Histoire d'une histoire. Comment conter peut être à la fois raconter et se raconter*, pp. 65-74. Siegfried Neumann, *Variability in repertory and performance of Mecklenburg folkstory tellers*, pp. 75-82. Wilhelm F. H.Nicolaïsen, *Variability and creativity in folk-narrative*, ibid., pp. 39-64. Jean-Noël Pelen, *Le néocontage en Cévennes. Variations sur le thème du même ou l'illusion de l'identique*, pp. 360-371 etc.). Rudolf Schenda, *Raccontare fiabe, diffondere fiabe. Trasformazioni delle forme di comunicazione di un genere popolare*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12,

stil expresiv, exprimat prin formule iniţiale, stereotipe[113], dar extrem de sugestive, prin monologuri specifice, cu valoare de *captatio benevolentiae*, prin formule ce enunţă formal cadrul ficţional, prin argumentarea emotivă (care generează o opoziţie narativă puternică), toate transformându-l pe narator într-un *mediator* invizibil, al unui basm de esenţă dialogică. Acest fapt este vizibil în *stilul de contact*, cealaltă determinantă a povestirii orale, identificabilă în formulele mediane, crescând senzaţia de *povestire trăită* a receptării basmului. În sfârşit, se manifestă un *stil referenţial*, printr-o mecanică combinatorie a mijloacelor retorice (integrarea basmului folcloric în anumite modele tipice – folosirea antitezei şi hiperbolei receptate ca necesare în proza fabuloasă) – lucru identificabil până în formulele finale ale basmului[114].

Folclorului ca act de comunicare îi e dedicat şi studiul lui Adrian Fochi, punând în lumina cercetării nu doar textul şi mesajul încastrat de acesta, ci şi procesul naşterii şi al transmiterii unei comunicări cu ajutorul unui cod tradiţional; analiza lui urmează cântecul popular dar are o foarte evidentă valabilitate şi în cazul basmului[115]. Actul de comunicare în acest caz intercondiţionează reciproc patru instanţe: *povestitorul, povestirea, publicul* şi *codul care regăseşte povestirea*. Punctul central al teoriei oralităţii stă în formula, definită de Milman Parry, odată cu cercetările întreprinse asupra versurilor homerice, ca un grup de cuvinte care e întrebuinţat curent în condiţii metrice identice pentru a exprima o idee esenţială dată[116]. Formularea lui Parry nu preciza cu nimic dimensiunile formulei, drept pentru care urmaşii au introdus pe rând nuanţări, distingând, pe baza unei terminologii deja erodate, tema, episodul, motivul, tipul, schema, procesul.

O analiză importantă, în mod special pentru că a fost aplicată folclorului românesc, e cea a lui Lorenzo Renzi, care stabileşte că *tema* este unitatea superioară a formulei, o defineşte drept un gen de formulă extrem dezvoltată, care, pentru a exprima o situaţie tipică, întrebuinţează acelaşi material lexical, în acelaşi tipar metrico-sintactic cu limite largi de variabilitate, astfel încât diferenţa dintre temă şi formulă rămâne o chestiune empirică. Elementele de bază ale discuţiei ar fi cele trei categorii de formule: formula propriu-zisă, tema/subiectul şi modelul abstract, cel care generează formule noi. Renzi introduce un concept nou: modelele

---

ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 77-85.

[113] cf. N.Roşianu, *op.cit.*

[114] Gh. Vrabie, *Structura poetică a basmului*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1975, pp. 117-133.

[115] A.Fochi, *Estetica oralităţii*, Editura Minerva, Buucreşti 1980.

[116] Apud. A.Fochi, op.cit., p.34.

metrico-gramaticale numite *scheme formularistice*. Prezenţa lor, însă, nu dovedeşte că un cântăreţ popular e lipsit de posibilitatea de inovare în cuprinsul tradiţiei[117].

Dintre abordările româneşti ale oralităţii (B. P. Haşdeu, B. Delavrancea, Th. D. Speranţia, N. Iorga), unele rămase îngropate, ne vom opri la cercetările lui Constantin Brăiloiu, pentru care ideea *oralităţii* era implicită întregului demers ştiinţific. Versul popular românesc, spunea el, nu poate fi înţeles în afara acţiunii conjugate a trei factori: melodia, textul şi modelul metrico-ritmic. Ceea ce e şi mai important e observaţia lui că toate aceste determinante *nu există decât în momentul cântării concrete*. Conjugarea celor trei factori produce un sistem el însuşi generativ; cântecul tradiţional urmăreşte să recreeze tradiţia, nu s-o înlocuiască**,** totul fiind, spune el, un *act conştient*[118].

*

Să nu uităm însă că analiza noastră urmărea naraţiunile mitologice tradiţionale, în toată complexitatea gradelor lor de structurare, precum şi că eram în căutarea acelor principii de comunicare a povestirii populare, în scopul delimitării/descrierii unei metodologii de studiu a acestor documente, în calitatea lor de bagaj cultural oral[119].

---

[117] L. Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni*, apud A.Fochi, op.cit., p.85-92.

[118] C.Brăiloiu, apud A.Fochi, *op.cit.*, pp.82-84. Brăiloiu, care ajunge să exprime idei moderne în problema oralităţii, înainte chiar ca teoria oralităţii să fi fost elaborată, face de asemenea o observaţie importantă asupra documentelor folclorice transcrise: dictând, majoritatea omit deliberat nu doar refrenele, ci şi toate repetiţiile de cuvinte, toate cu un rol aparte, astfel încât adesea e imposibil a reconstrui forma adevărată a ceea ce ei îţi transmit.

[119] Pornind de la observaţia că, de la cel mai simplu tip de cultură preliterară, până la cel mai sofisticat tip al scriitorilor occidentali, materialul care intră în naraţiuni formează un continuum, Stith Thompson se angajează în analiza structurilor şi a materialelor narative "circulante", în ideea că elementele pe care le poate regăsi în poveştile tradiţionale de pretutindeni pot fi folosite în crearea unor comparaţii inteligente şi eficiente: St. Thompson, *Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method*, FF Communications, Vol. LXIV/11, No.161, Suomalainene Tiedeakatemia, Helsinki 1955, p.3-9. Desigur, a se vedea îndeosebi lucrările lui monumentale, citate la nota 15. Pentru studiul tradiţiei narative, a se vedea R.Scholes, R.Kellogg. *La natura della narrativa,* Il Mulino, Bologna 1970, pp.4-21. Pentru istoria cercetărilor italiene în problemă, a se vedea A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Edizioni, 1997, pp. 121-224 şi Ligia Beduschi, *Les textes narratifs de tradition orale en Italie. Réalisations, projests, problèmes depuis 1961*, în vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 163-169.

Un pas în descrierea acestei metodologii constă în impunerea unei terminologii a speciilor de narative orale, funcţionale oriunde întâlnim acest tip de mediere a unei comunicări.

Datorită seriozităţii incontestabile a demersului, dată în bună măsură de capacitatea de integrare a unei cantităţi imense de material, ne vom opri mai întâi la tipologia lui St. Thompson, cu precizarea, adusă de el, că distincţiile terminologice dintre categorii nu modifică cu nimic motivaţia plus informaţia plus abilităţile celor ce transmit povestind aceste naraţiuni[120]. Dăm, aşadar, termenii utilizaţi de el, în diferitele limbi, întrucât sunt greu traductibili: (1) germanul *märchen* comunică cel mai generos sensul pe care, în mod nesatisfăcător, îl redau *fairytale / household tale* în engleză şi *conte populaire* în franceză; (2) *novella*; (3) *novellenmärchen*; (4) *hero tale*; (5) germanul *sage*, exprimat în engleză prin*: local tradition, local legend, migratory legend,* iar în franceză prin *tradition populaire*; (6*) explanatory tale*, funcţionând în ataş la basm, şi cuprinzând: the *etiologiacal tale, natursage, pourquoi story;* (7) *myth*, cu variabilele (diferite în sens) *hero legend, migratory legend* şi *origin story*; (8) *animal tales*, cu animale asumând calităţi umane; (9) *fable* - poveşti cu animale în scop moralizator; (10) *short anecdotes - jest, humorous anecdote, merry tale, schwank, numskulltale*. Dincolo de aceste tipuri mai există două forme narative literare în primul rând: (11) *legend - "saint's legend"*, sau depre originea unui anume loc; (12) *saga* - ca scrieri literare ale vârstei eroice.

În mişcarea lor în timp şi în spaţiu, aceste naraţiuni suferă "transformări proteice" în stil şi în scop narativ, pentru că structura intrigii naraţiunii e mult mai persistentă decât forma[121]. În acest sens, hotarele dintre genurile narative manifestă o porozitate extrem de dinamică, vizibilă atât în variabilitatea terminologică propusă de diferitele şcoli etnologice[122], cât şi în distincţiile epistemice operate în teoria clasică a genurilor narative

---

[120] St. Thompson, *The Folktale*, The Dryden Press, NY1951, p.7.

[121] Id., ibid., p.7-21. de precizat că S. Lo Nigro, care adoptă tipologia lui Thompson, lansează interogaţia, în *Tradizione e invenzione nel racconto popolar*, Firenze, Leo S. Olschki Editrice, 1964, p. 1: "Quale significato, insomma, si può attribuire alle denominazioni di fiaba, novella, favola, leggenda, etc., con le quali siamo soliti ormai qualificare le diverse forme del racconto popolare? Hanno questi nomi soltanto un valore pratico e mnemonico, limitato, cioè, alla funzione di raggrupare in classi distincte il vario materiale offerto dallla tradizione, oppure tali definizioni possono assolvere, oltre ad un ufficio empirico e di semplice richiamo, anche un compito più appropriatamente scientifico?"

[122] vezi , *inter alia*, istoricul cercetărilor terminologice la Linda Dégh, *Legend and Belief: Dialectics of.a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001, pp. 23-97 (Is there a definition for the Legend?).

(André Jolles, C. W. Von Sydow, Käte Hamburger, V. I. Propp etc.)[123] sau în studiile mai noi[124]. Din bibliografia românească a problemei citãm lucrările clasice ale lui O. Bârlea[125] şi D. Caracostea[126], iar dintre

[123] Käte Hamburger, *Logique des genres litteraires,* tr.fr., Editions du Seuil, Paris, 1986 (Stuttgart, 1977), pp. 69-204 (Le genre fictionnel ou genre mimétique). André Jolles, *Formes simples*, tr.fr., Editions du Seuil, Paris, 1972 (Tübingen 1930), pp. 27-54 (la légende), 55-76 (la geste), 77-102 (le mythe), 137-157 (le cas), 159-171 (les mémorables), 173-195 (le conte). Vladimir Ja. Propp, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, a cura di Franca Crestani, Einaudi Editore, Torino, 1990. V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, în vol. "Ce este literatura? Şcoala formală rusă", antologie şi prefaţă de Mihai Pop, Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 662-683. C. W. Von Sydow, *Selected papers on folklore,* Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, [s.a.], pp. 11-43 (On the spread of tradition), 44-59 (Geography and folk-tale oicotypes), 106-126 (Popular dite tradition. A terminological outline), 127-165 (popular prose traditions and their classification)

[124] Augusto Ferraioulo, *I racconti meravigliosi*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 33-47. Linda Dégh, *What is a Belief Legend?*, in "Folklore", vol. 107 (1996), pp. 33-46. Linda Dégh and Andrew Vazsonyi, *The Memorate and the Proto-Memorate*, in "The Journal of American Folklore", vol. 87, No. 345 (Jul. – Sep., 1974), pp. 225-239. Linda Dégh, *The variant and the folklorization process in märchen and legend*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 161-173. Cristina Lavinio, *Potenza e magia della fiaba. La fiaba tra i generi della prosa narrativa orale tradizionale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 37-48. Cristina Lavinio, *Le forme della leggenda*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 25-32. Aurora Milillo e Giulia Monaci, *'A quel ruscellodice che S. Giorgio a cavallo gli ha'nfilato la spada 'n boca'. Alcune considerazioni sul genere della leggenda di tradizione orale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 91-94. Patrick B. Mullen, *The Relationship of Legend and Folk Belief*, in "The Journal of American Folklore", vol. 87, No. 84 (Oct. – Dec., 1971), pp. 406-413. Ilona Nagy, *Variability in aitiological legends*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 175-180. Glauco Sanga, *I generi della narativa popolare italiana*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 49-53.

[125] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 45-138 (Legenda), 139-208 (Basmul), 256-265 (Povestirea).

[126] D. Caracostea, O.Bîrlea, *Problemele tipologiei folclorice,* , Editura Minerva, Bucureşti 1971; cf. I.C.Chiţimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată,* Editura Minerva, Bucureşti 1971, pp.16-31.

cercetările recente studiul Corneliei Călin-Bodea despre *memorat ca gen*[127] şi cel al lui Bogdan Neagota despre *relaţia dintre memorată, mit şi basm*[128].

Mai precizăm că, în studiul său asupra motivelor literaturii populare, Thompson subdivide poveştile de magie în următoarele categorii: *adversar supranatural, soţ/soţie supranaturali, sarcini supranaturale, adjuvanţi supranaturali, obiecte supranaturale, cunoaştere/putere supranaturale, alte elemente supranaturale* (acolo unde se întâlnesc mai multe motive se judecă după preponderenţa / importanţa pe care o are asupra tipului şi a motivului)[129]. Este evident că toată această atribuire / împărţire pe motive şi pe tipuri catalogheză doar *varianta existentă la un moment dat*, singura care există, de fapt. Chiar dacă această variantă e doar un *exemplu, o punere în act, o posibilitate,* ea se produce pentru că e expresia a *ceva.* În acest context, ne punem îndreptăţiţi întrebarea ce duce tradiţia, ce transmite, ce comunică, ce mediază ea narativ.

Mai observăm că Thompson face împărţirea basmelor de magie în funcţie de *actanţi* şi de însuşirile lor, în general naraţiunile coagulate de gen basm (mit) transmiţând traseul iniţiatic, într-un anumit mod, întru maturitate/umanitate asumată deplin a unui personaj (chiar atunci când, şi lucrul e mult mai vizibil în povestiri şi-n memorate mitologice, e vorba de *ratarea* acestei împliniri)[130]. În ceea ce priveşte analiza noastră, izomorfismele care ne interesează sunt, după cum am afirmat, legate în

---

[127] C. Călin-Bodea, *"Text şi context în definirea contemporană a memoratului: studiu de gen"*, I, în *Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu"*, Tom 3/1992; II în AIEF, Tom 5/1994.

[128] B. Neagota, *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală*, în „Revista de Etnologie" nr. X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timişoara 2005 (în curs de apariţie).

[129] St. Thompson, *The Folktale... / Motif-Index...*

[130] Pentru posibilitatea ca în basme să găsim urme ale unor rituri iniţiatice arhaice, a se vedea Vl.Propp, *Morfologia dela fiaba. Le radici storiche dei racconti di magia*, Grandi Tascabili Economici Newton, 1992. El consideră că monotipia universală a lumii fantastice îşi trage seva dintr-un unic izvor, anume cel al realităţii istorice arhaice; iar cele două ipostaze esenţiale ale reprezentărilor acestei lumi sunt *ritul iniţierii* (din care se păstrează motivul izgonirii copiilor în pădure, înghiţirea şi regurgitarea eroului de către monstru, dobândirea ajutorului miraculos şi cămara interzisă) şi *călătoriile în lumea de dincolo* (de unde vin reprezentările asupra morţilor, cele asupra lumii celeilalte, motivul celeilalte împărăţii, plecarea la drum cu încălţări de fier etc, lupta cu cel ce păzeşte împărăţia lumii celeilalte, întoarcerea celui mort). Pentru comentariul ideilor lui Propp, a se vedea: N. Roşianu, *"Structura şi geneza basmului fantastic"*, în *Eseuri de folclor*, Editura univers, Bucureşti 1981, pp. 53-76; V.Nişcov, op.cit, pp.71-80; A. Milillo, *Narrativa di tradizione orale…*, pp. 20 şi urm.; P.Ricoeur, op.cit., vol.II, pp.61-70. Pentru problemele riturilor de iniţiere, J.Ries, *I riti di iniziazione*, a cura di…, Jaca Book, Milano,1989.

primul rând de rupturile de nivel operate la orice moment în structura mitologică a naraţiunii tradiţionale. Finalitatea rămâne însă aceeaşi.

În ceea ce priveşte tipologiile pe materialul italian, menţionăm studiul Aurorei Milillo, care încearcă trasarea unui cadru schematic al configurării concepţiei timpului şi a istoriei în cultura ţărănească, cu referire specială la cea lucană. Astfel, se plasează în *timpul originilor*: "racconti di quando Cristo andava girando per il mondo", "racconti di quando gli animali parlavano", "racconti dello sciocco"; *înainte de anii '60*: "favole di magia", "fiabe romantiche", "fiabe dell'orco stupido"; *în anii '60*: "racconti plutonici (o di tesori nascosti)", "storie dei apparizioni sovrannaturali (spiriti, *janare, mazzamurielli*)", "storie dei briganti"; iar *după anii '60*: "testimonianze storiche".[131]

Am trecut în revistă, în acest subcapitol, câteva dintre teoriile care abordează naraţiunea în comunicarea ei tradiţională şi în receptarea noastră, fără a avea desigur, pretenţia unui istoric sistematic al problemei. Am intenţionat numai să circumscriem câţiva dintre parametrii temei, în vederea prezentării propriei noastre poziţii teoretice, dinamice şi interogative, gata să se adapteze şi să se plieze pe realitatea narativă oferită de cercetarea de teren.

§ 2.2. Între memorată şi basm: rupturi de nivel ontic

> "Cred c-au fost adevărate, că altfel nu putea să să puie să să povestească, dacă nu să-ntâmpla lucrurile iestea. Am crezut în lucrurile astea, dacă nu să povestea, nu să-ntâmpla lucrurile astea."
>
> Ion Grafu (Paltin, Vrancea)

Am discutat până aici câteva din multiplele valenţe şi virtuţi pe care le are povestitul în diversele percepţii teoretice. Contează însă la fel de mult – poate chiar mai mult, întrucât se constituie la rândul lor în fapte etnologice document – funcţiile cu care a fost investit povestitul în mediul tradiţional. În cele ce urmează le vom descrie sumar pe acelea care au ieşit

[131] A. Milillo, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica,* Casa del Libro Edizioni, Roma 1983, p.34. Problematica abordată acolo este în întregime valoroasă studiului nostru, cu atât mai mult cu cât şi realităţile terenului par să se configureze similar cu cele româneşti actuale. A se vedea, tot pentru tipologie, G.P. Capretini, *Semiologia del racconto*, Laterza, Bari 1992, p.3-43. Iar pentru terminologia italiană în probleme de specii de acte de magie, a se vedea G.Cocchiara, *Le origini della poesia popolare*, cap. "*Tipologia degli scongiuri*"; E. de Martino, *Sud e magia,* Feltrinelli, Milano 1978. Pentru introducerea în universal a problemei, vezi A.Jolles, *Formes simples,* pp. 27-77.

la iveală în cursul studiului nostru asupra naraţiunilor populare şi a treptelor ficţionale în structurarea mentalului mitologic.

Este vorba despre funcţii vădit rituale, chiar dacă majoritatea semnificaţiilor lor, în felul în care erau acceptate de comunitate, ne sunt azi accesibile exclusiv prin analiza motivelor mitice. O funcţie care apărea încă explicit în interviuri, cel puţin până pe la începutul secolului nostru, în nordul Moldovei şi al Transilvaniei, era cea *apotropaică*[132]. Poveştile spuse seara apără incinta casei, spaţiul de dincoace de *limita casei*, de intruziunile 'intervalice' de orice fel. Iată câteva mărturii, datând de la sfârşitul veacului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului trecut, înregistrate în zone diferite (Bucovina şi Maramureş). Unele informaţii insistă asupra numărului de poveşti care trebuie spuse seara pentru paza sălaşului omenesc (trei poveşti[133] sau o poveste[134]), altele asupra caracterului finit al poveştii[135]. Mai mult, la cumpăna ultimelor două veacuri, în unele sate bucovinene, statutul poveştii şi al povestitului era unul liminal, situat între operaţionalitatea de tip magic şi rugăciunea creştină: astfel, se credea că poveştile povestite bine s-ar preface în pare de foc[136] sau în roţi de foc, care apără casa de intruziunile demonice[137], mergându-se până la echivalarea soteriologică a actului povestitului cu

---

[132] Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1976, pp. 308-309. O. Bîrlea, *La fonction de raconter dans le folclore roumain*, în vol. "International Congress for Folk-Narrative Research in Athens", Athens, 1965, pp. 22-26. Id., *Introducere* la *Antologie de proză populară epică*, vol. I, EPL, Bucureşti, 1966, pp. 11-110. Gh. Vrabie, *op.cit.*, p. 10.

[133] "Era un obiceri, pe când eram eu băiet, c-o zîs aşe, că să spui trei poveşti, c-apăi ele se prind de mână şi se-nvârt roată-mprejuru tîrlii aceleia unde eşti şi nu s-aprochie lucru cel rău acolo, poţi dorni. Aşe credea. Unu spunea trei poveşti, fiecare-nt-o sară, cu rându." (O. Bîrlea, *Introducere* la *Antologie...*, p. 16)

[134] "Cu o poveste bine spusă şi frumos încheiată se înconjură casa de trei ori, ca o pavăză, de nu poate nici un rău străbate." (Elena Niculiţă-Voronca, *Studii în folclor*, vol. II, Cernăuţi, 1912, p. 149)

[135] "De aceea zice că e tare bine să spui poveşti încheiate, lungi, sara, că e ca şi cum ai spune o rugăciune. Dumnezeu cu povestea ceea înconjoară casa de trei ori şi nu se poate apropia nici o necurăţie." (Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Cernăuţi, 1903, p. 1204)

[136] Cele trei poveşti povestite se fac "trei pări de foc şi apără casa, de nu se poate nimene apropie de ea. De aceea... ţi-i pomană dacă te duci la un om pe noapte şi spui poveşti" (Alexandru Vasiliu, *Poveşti şi legende*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1927, pp. 18-19.

[137] E. Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele*, p. 337.

cel al rugăciunii[138]. Informaţiile de teren din Maramureş atestă atari credinţe într-o perioadă revolută, păstrată doar de memoria bătrânilor: e vorba despre apărarea de agresiunea daemonilor silvani[139] şi despre interdicţia povestitutului diurn[140]. În Vrancea, credinţe similare sunt înregistrate la vârstnici chiar spre sfârşitul secolului trecut, dar localizate tot în tinereţea acestora[141].

Explicaţia unei asemenea prezenţe în imaginarul popular e pusă de V. Nişcov în relaţie cu stimularea şi dirijarea, după principiul *similia similibus*, precum apare şi în colinde, a forţelor benefice către ascultători, astfel încât destinul lor din real să se muleze pe cel al protagoniştilor din texte[142]. Explicaţia noastră, dacă e să vedem o origine magico-rituală a fenomenului narării miturilor într-un rit specific, intuieşte două variante: avem a face ori cu o *degradare*, ori cu un *izomorfism* cu specia consacrată ritual a poveştii pâinii / a cânepii, a cărei simplă rostire, expunere, *hotăra*, de-limitându-l pe rostitor de restul lumii, şi descria frontierele ontice; drept urmare, efortul construit, sedimentat într-un timp liniar, al omului (despre care vorbeam în capitolul despre entităţile intervalului) capătă valenţe fundamental benefice, în contrast cu cele profund haotice şi dezorganizante ale *hiatus*-ului intervalic dintre lumi. După cum eroul uman din basm îşi clădeşte şi cosmizează spaţiul din jurul vieţii lui, tot astfel munca omului dintr-o societate de tip folcloric, efortul său constructiv de cosmizare interioară printr-un drum de tip 'iniţiatic', este tot ceea ce trebuie, cel mai eficient act din arsenalul instrumentarului magic, descriind în mod autentic condiţia umană[143]. Este tot o *descriere*, expusă în mod absolut similar cu

---

[138] "... unde se spun poveşti în casă, acolo e Dumnezeu. Ori plăteşti un sălindari la biserică, ori spui o poveste, e tot una." (Id., *ibid.*, p. 1241) "… celui ce spune poveşti, îi iartă Dumnezeu păcatele." (Id., *Studii în folclor*, vol. II, p. 149)

[139] "spunea că dacă spui poveşti, nu s-apropie nimic de tine: Fata Pădurii, să spunea." (O. Bîrlea, *Introducere* la *Antologie de proză*..., p. 16)

[140] Să nu se spună poveşti ziua "căci i se rupe cămeşa" povestitorului. (E. Niculiţă-Voronca, *Studii în folclor*, vol. II, p. 149)

[141] "Dacă se povestea într-o casă, casa era păzită de Dumnezeu de orice rele, nu lăsa să se apropie de ea nici un diavol sau fiinţă rea." (Mihai Alexandru Canciovici, *Povestitul în Vrancea*, Editura Neuron, Focşani, 1995, p. 10)

[142] V.Nişcov, *op.cit.*, p.71.

[143] Nu avem pretenţia că am epuizat, nici pe departe, înţelesurile acestor povestiri rituale despre muncile pâinii ori ale cânepii, cu atât mai mult cu cât nici nu cunoaştem toate formele de "prezentare" ale efortului uman de acest fel. Credem însă că fiecare mostră de imaginar popular spune în sine mai multe decât putem noi pricepe despre aceste valenţe. Trimitem, pentru ilustrare, la un text narativ (o *întâmplare*) din *Mitologia românească* a lui Tudor Pamfile (ed. de M. A. Canciovici, Editura ALL, Bucureşti 1997[2], pp. 170-171), preluat din culegerea Elenei Niculiţă-Voronca (ap. T. Pamfile, *op.cit.*, p. 133). Deşi tentantă, nu vom face aici o analiză asupra textului menţionat, care ar merita un studiu separat. Atragem

trasarea cercului magic în jurul celui care urmează a fi luat de către duh, în urma promisiunii; trasând un cerc în jurul său, chiar dacă se află în cimitir, deci într-un spaţiu tipic al rupturii de nivel ce favorizează irumperea 'intervalului', băiatul promis necuratului nu poate fi dus de acesta; motivul e cunoscut foarte bine şi în memorate[144] şi în basme[145].

O funcţie complemetară cu aceea direct defensivo-ofensivă, în cele din urmă, la adresa strigoiului ori a unui duh înrudit este cu siguranţă şi aceea de *temporizare*; se întârzie impactul ne-ordinii intervalice, prin agentul ei destabilizator, asupra ordinii viului, reprezentată de omul care, într-un fel sau în altul, a pătruns în spaţiul-limită al rupturii de nivel, prin *povestire*. Povestind, timpul se va scurge, zorii vor miji, cocoşii vor cânta, ori acest lucru este "fatal" strigoiului, cel puţin pentru acea noapte. Acelaşi fenomen, identic exprimat, este prezent în riturile de apărare împotriva revenirii mortului, când se presară mac sau tărâţe, pentru ca el să stea să numere boabele de mac ori tărâţea, şi abia după asta să mai încerce să atace viul[146]. Rituri apotropaice similare sunt performate pentru apărarea rodului animal (puterea laptelui vacilor şi oilor) împotriva agresiunii strigoilor[147], iar scenariile unor *descântece de mana laptelui* amintesc şi ele de sămânţa aruncată spre a fi numărată de cel care nu trebuie să ne treacă nouă limita (hotarul gospodăriei).

Referitor la subiectul descântecelor, identificăm o altă valenţă magică a actului narării: *acţiunea eficientă asupra făcăturii*. Descântecul este prin excelenţă un act operat *de la distanţă*, fapt tipic pentru orice

---

doar atenţia asupra *nimeritului la casa entităţii intervalice*, corespondentul în memorată al unui alt motiv din basm, anume nimeritul copilaşilor *rătăciţi în pădure* la casa căpcăunului, larg atestată în basmele europene (din folclorul italian menţionăm doar exemplul basmului *Tribsgino e megh,* publicat de Walter Anderson în ale sale *Novelline popolari sammarinesi*, Tartu – Dorpat, 1927), asupra *facerii-desfacere prin spunere,* procedeu tipic al magiei descântecelor, *asupra învierii prin alimentul "de dincolo"*, la fel de "de dincolo" precât e şi agentul perturbant al ordinii ontice a viului, procedeu din nou răscunoscut în basme, prin care se produce *inversarea*: se şi moare, dacă eroul e viu, se şi învie, dacă e mort (a se vedea basmul *Balaurul cu 7 capete* din regiunea Montale Pistoiese, cules de Italo Calvino, tr.ro. în vol. *Fioravante şi frumoasa Isolina,* Editura Univers, Bucureşti, 1975) .

[144] Pentru incidenţa lui în memorate, trimitem la excelentul studiu al Otiliei Hedişan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timişoara, 1998.

[145] *Voinicul cel cu carte în mână născut,* cules de Petre Ispirescu (vezi antologia *Omul de piatră. Basmele călătoriilor în timp,* Editura Minerva, Bucureşti, 1976).

[146] Informaţie teren din Păiuşeni, Zarand, aprilie 1998. Culegători I. Benga şi B. Neagota.

[147] Ne întrebam, pe când studiam riturile funerare şi furtul laptelui de la vaci (vezi cap. III) ce îl poate face pe acest strigoi, sau ce va fi fiind el, să stea să culeagă macul. De ce îl deranjează această puzderie dezordonată, când e el însuşi o emanaţie a unui spaţiu lipsit nu doar de ordine, dar şi de posibilitatea unei ordonări?

acţiune magică. Din această pricină, a dificultăţii sporite a actului de la distanţă, practica folosită magic şi descântecul rostit trebuie să acţioneze direct asupra nodului, şi de aceea se uzează de *nararea contactării făcăturii* de pe poziţia *făcătorului*, deci urmând exact traseul tehnicii executate de agresorul magic prin *facere*, prin *spunere*, ceea ce în descântec are o funcţie simbolică extrem de eficientă[148]. De asemenea *se narează*, de obicei la *viitor*, în descântec, de către agentul *desfăcător*, operaţiunile de dezlegare. Tot în descântec şi în practicile magice în general, este important ca agentul magic să arate că el cunoaşte *originea obiectelor* instrumentate magic; doar o asemenea *descriere* validează eficienţa actelor rituale săvârşite[149].

O formă a povestirii extrem de răspândită nu doar în folclorul românesc, atât în naraţiuni de tip memorată cât şi în basme, este formula întrebuinţată de diversele entităţi intervalice pentru a răspunde presupusei *pândei* umane. Vorbim de *pânda oamenilor* pentru că aceasta e singura modalitate prin care aflăm ceva despre cum vorbesc şi ce vorbesc, şi chiar despre faptul că fiinţele intervalului *vorbesc,* deci că întrebuinţează (şi) acest tip de comunicare. Vorbim despre "pândă" atunci când se trage cu urechea la *sfatul ursitoarelor* (deşi se ştie foarte clar că nu e permis acest lucru, de cele mai multe ori cel ce ascultă trebuind să moară[150]) şi când se

---

[148] A se vedea analiza unor descântece *de mană* la Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1945.

[149] Este o sugestie pe care am primit-o de la Prof. Nicolae Both în cursul unei dezbateri din vara 1998.

[150] Faptul e bogat atestat, cel puţin în folclorul românesc credinţa în ursitoare e încă vie ca amintire; memoratele vorbesc mai puţin tranşant despre interdicţiile de a asculta vorba ursitoarei, în schimb basmele sunt destul de clare; dăm doar un exemplu, preluat de la Tudor Pamfile, care în *Sărbătorile la români* (Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1997, p. 85) redă o poveste despre Sfântul Petru, urmărit de la naşterea miraculoasă, după tot tipicul ei din basm, până la asumarea ridicarea lui în cer, trecând prin nunta cu Zâna-făr'-de-tată, deci grefează o sumedenie de motive consacrate de basm pe un personaj profund creştin. Povestea începe însă cu *pânda ursitoasrelor*, foarte necesară pentru că băiatul nu voia să se nască, şi trebuia găsită acea promisiune de împlinire a destinului, despre care doar ursitoarele aveau să urzească, cu care să fie ademenit pruncul. Vrăjitoarea îl sfătuieşte pe tată, dascălul cel bătrân, să pună urechea pe pragul casei şi să asculte graiul ursitoarelor, dar îl şi înştiinţează că cine ascultă ursirea trebuie să moară de moarte năprasnică. Povestea mai spune chiar şi că *cei trei ursitori* erau trei mocani de pe tărâmul celălalt, trăitori într-un castel mare şi minunat. În ceea ce priveşte utilizarea magică a pragului casei (ascultarea ursirii pe prag), a se vedea studiul lui A. Sandklef, *Singing flails. A study in threshing-floor constructions, flail-threshing traditions and the magic guarding of the house,* FF Communications, No.136, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1949, care vorbeşte despre valenţele rituale ale pragului, sub care erau îngropate, din raţiuni apotropaice ori "eufonice", diverse obiecte, de

ascultă *vorbele vrăjitoarelor* / a dracilor / a babelor venite din trei colţuri de lume (care însă niciodată nu par a se fi întâlnit întâmplător lângă copacul unde doarme eroul, pentru că ele îi sugerează soluţia salutară, altminteri de negăsit)[151]; pândă este când vrei să auzi ce grăiesc între ele animalele în singura noapte din an când vorbesc omeneşte, de Anul Nou (la rândul ei nepermisă, întrucât cel ce pândeşte îşi află doar sorocul morţii lui, care, o spun memoratele, se şi întâmplă cu iminenţă)[152], şi tot un soi de

---

la bani la cranii de cal. Pragul este larg atestat şi în practicile rituale româneşti, ca *limită* apotropaică a spaţiului domestic (strigoii nu pot trece pragul casei, pot bântui cel mult în pod, în grajd şi nu intră în casă decât printr-o eroare a oamenilor dinlăuntru).

Despre motivul *pândei ursitoarelor* vezi şi basmul *Aflatul* din colecţia lui Ion Pop Reteganul (Editura Minerva, Bucureşti, 1997, pp. 8-16), precum şi capitolul *Ursitoarele* din *Mitologia românească* de Tudor Pamfile (Editura ALL, Bucureşti, 1997[2]).

[151] Nu ştim dacă întâlnirea acestor "vrăjitoare", ca să le numim generic, are sau nu ceva a face cu "sabatul" proceselor inchizitoriale occidentale, sau cu întâlnirile strigoieşti din noaptea Sfântului Gheorghe, marcate de lupte pentru putere, atestate în spaţiul răsăritean. Analogia o stabilim pe baza faptului întâlnirii lor – de obicei ea se produce o dată pe an. Pentru sabat trimitem la interpretarea şamanică pe care o dă Carlo Ginzburg în *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului,* Polirom, Iaşi 1996; pentru metodologia de studiu aplicată de el, a se vedea studiul "*Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese"* din vol. *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia,* Einaudi, Torino 1986. Pentru întâlnirea strigoilor, a se vedea T.Pamfile, *Mitologie…*, pp. 116-181, în special 122-123. Exemplele pentru basmele în care rezolvarea e aflată de erou după ce ascultă discuţia celor trei (babe, zâne, animale, păsări) sunt foarte multe; dăm unul singur, în care motivul e puţin modificat, încât apare o babă care îi dă direct eroului soluţia (ca şi cum ea ar fi venit special acolo), pentru ca mai târziu, alte trei babe să-i desluşească prinţesei (după ce îl pierde) drumul către el: este vorba de *Prinţul cănăraş* din *Basmele italiene* ale lui Italo Calvino.

O formă înrudită ca sens este *sfada în care trei draci* / *trei animale* au de împărţit o moştenire sau o pradă; ele se tot ceartă şi îi cer eroului, la apariţia acestuia, să le facă dreptate; eroul îşi însuşeşte toate obiectele, acestea fiind un instrumentar magic deosebit de preţios în confruntările ulterioare ale destinului său eroic – cizme ce aleargă cu viteza vântului sau a gândului, mantie sau tichie care face nevăzut pe purtătorul ei, sau chiar *tichie împotriva luării din rusalce*, maladie vindecabilă de căluşari (în arealul folcloric românesc).

[152] Ce e demn de a fi observat e că în toate naraţiunile folclorice care vorbesc despre această *pândă din noaptea Anului Nou*, animalele vorbesc exclusiv despre lucruri cu incidenţă directă la cel ce le ascultă, şi mai cu seamă prevestesc faptul că stăpânul lor va fi dus la groapă în scurtă vreme. O derivaţie din această temă este cea în care omul primeşte darul cunoaşterii limbii tuturor animalelor, de obicei de la un şarpe sau de la un *daemon* şi care, obligat la tăcere asupra acestei taine, sub pedeapsa cu moartea, scapă ascultând morala cocoşului faţă de femeile sale de presiunea nevestei în a-i afla secretul. Pentru memorate, a se vedea AFC 1-142.

pândă este atunci când se văd luminiţele jucând (*strigoi, bosărci, iele* etc.) şi te opreşti să le asculţi cântul sau să le pândeşti în alt fel (lucru total neconsiliabil, ştiut fiind că o întâlnire cu aceste entităţi este calea sigură pentru a-ţi pierde minţile, ele fiind stihii intervalice "distilate", după cum apar în povestiri)[153]. Tot o formă de pândă magică, prin faptul că smulge informaţia cu de-a sila, este căutarea răspunsurilor unor probleme ale lumii vii, de obicei defecţiuni în puterea de rod, la un balaur / zmeu / altă entitate liminală[154]. În fine, o formă specială de pândă, de data asta cu o funcţie apotropaică evidentă, este camuflarea nocturnă a pândarului care vrea să îşi apere vaca/bivoliţa de agresiunea bosorcilor/strigoilor după o grapă părăsită, în grajd, pentru a putea surprinde agresoarea/agresorul în starea sa de metamorfoză animalieră (mâţă, câine, iepure etc.) sau în forma unei roţi de car; numai atunci se poate acţiona eficient împotriva *hoţului de mană*, rănindu-l cu furca/furcoiul în vederea deconspirării adevăratei sale identităţi: bosoarca va fi găsită a doua zi bolind în pat, cu o rană de nevindecat la piciorul împuns cu furca[155].

Ceea ce e ciudat, cel puţin pentru cazul naraţiunilor tip memorată, unde se specifică în primul rând interdicţia divulgării întâlnirii cu duhul, e că le aflăm *prin poveste*; să fie vorba doar de experienţe cauzate de nepăstrarea tainei, sau se implică această nepăstrare, cumva ca parte a funcţiei povestitului şi a condiţiei noastre umane?! Nouă ne-o spune, totuşi, povestitorul.

Nu avem pretenţia să spunem că am epuizat tematica "povestirii în povestire"; încheiem cu observaţia că, în fond, *există un singur mod de a transmite experienţa: narând-o*. Fie că e o experienţă a cotidianului, o experienţă mistică, ori una "intervalică"[156], transmiterea unei experienţe

---

[153] Se cunoaşte foarte bine interdicţia *de a vorbi* la vederea acestor entităţi (care apar uneori în forme feminine, albe şi diafane) pentru că eşti pedepsit tocmai prin neputinţa de a mai povesti, adică prin *muţenie*, sau, dacă le priveşti jocul, prin totală *buigăteală de cap*, adică prin rătăcire intervalică. Totuşi, întâlnirea cu fiinţele intervalului poate fi făcută chiar mirabilă şi benefică prin rostirea unei formule de bineţe de tipul "Sporească-vă jocul!", cauzând o reacţie de răspuns de tipul "Şi ţie făina în sac!", în urma căreia sacul nu se mai goleşte de făină decât atunci când *povesteşti* (divulgând) despre minunata întâlnire (a se vedea culegerea de memorate a Mariei Ioniţă, *Cartea vâlvelor*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982). Motivul apare şi în basm – reamintim povestea cu cocoşul – şi dăm exemplul italian al naraţiunii *La comare e il signore* din culegerea lui Walter Anderson, unde o bătrână e dăruită de Dumnezeu cu pâine şi vin fără sfârşit, cu condiţia să nu povestească nimănui.

[154] A se vedea, spre exemplu, basmul *Balaurul cu pene* cules de Italo Calvino, *ibid.*.

[155] Informaţii teren din Zarand şi din sudul Apusenilor (zona Roşiei Montane), culese de I. Benga şi B. Neagota în cursul anilor 1997-1998 şi 2004-2005.

[156] Pentru modalităţile mitice de distribuire a puterii în univers, a se vedea două texte citate de T. Pamfile în *Mitologia românească*, p. 133. Natura crucii de pe care putea comunica cu strigoaicele devine inteligibilă în contextul unor coruperi de

rămâne un fapt interior, individual şi autarhic manipulat, atâta vreme cât se sustrage împărtăşirii comunitare. Or, ceea ce creează coeziunea comunitară este însăşi această împărtăşire. Nararea, indiferent dacă e vorba de "instituţia" mitului sau de singularitatea memoratei, e singura modalitate de ieşire din sine şi a comunicării cu ceilalţi.

*

Literatura orală, ipostaziată într-o varietate de forme (mit, narative diverse, epica, lirică, repertoriul funebru şi textele verbale ale cântecelor etc.)[157], manifestă o "coerenţă sistemică" remarcabilă, suscitând o întrebare recurentă: de ce găsim motive, teme, nareme izomorfe, dacă nu chiar identice, în texte transmise oral prin consecvenţa tradiţiei, dar aparţinând unei game extrem de largi de forme ale naraţiunii; în acest context, ne întrebăm care sunt criteriile pentru a stabili în ce constă identitatea şi în ce rezidă izomorfismul unui motiv. Spre exemplu, un acelaşi motiv îl putem găsi şi în basm şi în memorată; aici survine întrebarea asupra domeniului de competenţă al memoratei ca gen. Îndeajuns contestat, dar şi larg dezbătut, acest subiect trece de la simpla calificare a materialului folcloric la rubrica "credinţe" ori "întâmplări mitologice" – fenomen pe care îl împărtăşesc destul de multe arhive de folclor – la discutarea problemei pe nivele de ficţionalizare: dacă aceleaşi motive / mitologeme / nareme se regăsesc în atât de multe forme ale naraţiunii populare, rezultă că acestea sunt înrudite între ele; dacă sunt înrudite între ele, pe ce se bazează relaţia genetică, pe ce principii de transmitere şi de funcţionare. Ideea centrală este că faptele narate în cadru tradiţional sunt întâi integrate, asumate ca aparţinând comunităţii, pe o treaptă ulterioară ele de-realizându-se, pătrunzând în ficţional şi supunându-se legilor acestuia, mai exact legilor specificităţii imaginarului local, până când ajung să se suprapună acelor structuri mitice-arhetipale care formează fundamentul "ideologic" al tradiţiei unui grup uman dat.

Cu toate aceste cvasi-evidenţe, puţine asumpţii teoretice vorbesc explicit despre interogarea incidenţei motivelor comune în diversele genuri ale narativei populare, cele mai multe dintre studii mergând pe ideea monogenului şi deci pe discutarea problemelor specifice unui singur grup formal. Cu toate acestea, clasificările multor cercetători ne pot fi de folos

---

nivele semantice, simptomatice pentru structura de tip palimpsest a religiozităţii populare (cf. Bogdan Neagota, *Religie şi religiozitate populară. Perspective etnologice şi istorico-religioase*, în AIEF, tom 14-15 (2003-2004), Bucureşti, 2004, pp. 103-126). Impresionează, în aceste texte, faptul că strigoaicele par să aparţină unei ordini a lucrurilor anterioare lui Dumnezeu: El învaţă, din aceste întâlniri, care îi e "locul" într-o lume în care trebuie să încapă în mod obligatoriu ambele puteri.

[157] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, edited by A.Barnard si J.Spencer, Routledge, Ld & NY, 1996, pp. 404-405.

în tentativa noastra de a dovedi coerenţa genurilor naraţiunii populare de factură mitico-magică.

Pentru materialul italian, Glauco Sanga propune o subdividere a genurilor naraţiunii populare, termen care subîntinde tot patrimoniul narativ *in uso* pentru "clasele populare", pentru început în trei straturi, emerse în perioade diferite şi, cu toate acestea, coprezente: naraţiunea tradiţională, cea modernă şi cea contemporană. Apoi, din punctul de vedere al conţinutului, ea se împarte în cinci genuri: (le numim cu terminologia italiană) *favola, novella, storiella, leggenda, racconto*[158]. Cântecele, poeziile şi, în parte, textele teatrale prezintă o formalizare metrică, care se organizează la nivel lingvistic, în vreme ce textele narative au o structurare semantică ce le organizează conţinutul. Această structurare merge de la un maxim, aşa cum se prezintă în *basmul fantastic*, unde naraţiunea procedează printr-o succesiune obligată de acţiuni, până la un minim în *povestirea liberă*, trecând prin gradele intermediare ale *novellei, storiellei şi leggendei*.[159]

Dintr-un punct de vedere intern naraţiunii însăşi, se notează că genurile care nu reclamă cu necesitate forma narativa sunt *realiste* (*leggenda, racconto*), în vreme ce acelea care o cer imperios sunt *non-realiste*. *Favole, novelle, storielle* sunt naraţiuni în mod declarat şi intrinsec neadevărate, imaginare, sau cel puţin metaforice (chiar dacă sunt narate la modul realistic), sunt genuri percepute drept fantastice, *favolosi*. În schimb, *legendele* şi *povestirile* sunt naraţiuni la modul declarat adevărate, reale, în care se crede sau în care ar trebui măcar să se creadă. *Povestirile (racconti) au întotdeauna o bază autobiografică*, în timp ce *legendele* au o bază (pseudo) istorică: în măsura în care sunt justificări ale existentului în baza evenimentelor originare, au în ele constituţionalmente un *nucleu de adevăr mitic*.

---

[158] G.Sanga, *I generi della narrativa popolare italiana*, in "La Ricerca Folklorica" 12, 1985, pp.49-53.

[159] Ibid., p. 49: "Ai generi favolistico e novellistico e alle storielle è necessaria una forma narrativa, diversamente dalle leggende e dai racconti, che presentano redazioni molto più instabili, a volte affatto sprovviste di forma narrativa, talché spesso i ricercatori non possono raccogliere il *testo* della leggenda o del racconto, ma solo riferire il nudo *fatto*. La leggenda è una *credenza*, il racconto è una *notizia*, e a questi minimi termini i due generi possono ridursi: infatti posso dire "qui hanno costruito il santuario perché è apparsa la Madonna", oppure "ieri mi sono sposato", e in tal modo, a rigore, riferire una leggenda e un racconto, seppure in una forma estremamante elementare e depauperata. Ma non posso dire "Cenerentola ha sposato il figlio del re" e pretendere di aver narrato una fiaba, perché il genere favolistico richiede uno svolgimento che conduce alle nozze attraverso una serie organica di ostacoli, e questo svolgimento costituisce la forma narrativa della fiaba."

Giancorrado Barozzi denumeşte *fatti di verità*[160] aceste povestiri cu argument mitic, cărora în literatura de specialitate românească li se spune *memorate*: în ele, naraţiunea orală la persoana întâi realizează maximal ancorarea povestirii în referenţi externi. Pentru aceasta, există următoarea procedură de verificare: protagonistul întâmplării narate stă în mod fizic în faţa auditoriului său; de la constatarea palpabilă a acestei prezenţe, cel care ascultă e sugestionat, persuadat să deceleze veridicitatea din orice alt lucru spus de interlocutorul sau. A contrazice această procedură ar semnifica însăşi negarea identităţii celui care narează. Ceea ce, mai cu seamă pentru cazul cunoştinţelor apropiate, a părinţilor sau a rudelor, e de neconceput[161].

Observaţii utile asupra povestirilor de argument mitic de tipul memoratei face Marilena Maffei, care spune că povestitorii investigaţi de ea în Insulele Eolie nu narează niciodată evenimente petrecute pe când vrăjitoarea (*majara*) era în viaţă (e vorba de un tip local specific de vrăjitoare), ci descriu exclusiv momentul întâlnirii între om şi ea după ce aceasta a murit şi s-a tranformat în animal, făcându-şi simţită prezenţa pe pământ. Uneori însă naratorul, care e adesea a trăit aceste episoade la persoana întâi, în formele animale nu identifică vrăjitoarea, ci demonul ori un alt spirit malign; mersul narativ al povestirii se desfăşoară însă în manieră identică[162]. E un raţionament pe care il oferă din plin terenul românesc încă şi astăzi.

*

Ultima parte a studiului dorim să o dedicăm, foarte succint, trecerii *de la memorată la basm*. Migraţia de motive între cele două genuri ale narativei populare este, cel puţin pentru stadiile documentabile în timp, o mişcare în dublu sens. Desigur că nu vom încerca aici să dăm un răspuns

---

[160] G. Barozzi, *Ricezione e funzioni dei racconti d'argomento mitico*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 33-38. El spune (p. 33): "Fattori potenti d'inculturazione entro le società tradizionali, questi racconti, siano essi proposti in veste di mito, fiaba o "fatto di verità", presuppongono sempre un uditorio ignaro, ricettivo e ben disposto, almeno inizialmente, ad assimilare in modo acritico qualsiasi contenuto ideologico essi propongano. Solo in un secondo momento, dopo reiterati ascolti e in seguito a personali sforzi interpretativi, quegli stessi destinatari perverranno ad intendere il "giusto senso" di quei racconti, vale a dire quello condiviso dai membri adulti del gruppo sociale d'appartenenza. In ogni dove i fanciulli rappresentano i primi destinatari di queste narrazioni orali."

[161] Ibidem; v. si: "Se il babbo di Sara Barbera, che ha visto *Fudditu,* non ha davvero visto *Fudditu*, egli non è neppure il babbo di Sara."

[162] M.M.Maffei, *Achille e la tartaruga. Miti, usanze e rituali nella pesca della tartaruga nel Mediterraneo,* in "Navis" n.1/1999, rassegna di studi di archeologia, etnologia e storia navale, pp.23-38. Pentru figura vrăjitoarei - cu variaţunile ei - din insulele eoliene, a se vedea şi M.M.Maffei, *Capelli di serpe. Cunti e credenze delle Isole Eolie,* Roma, Meltemi, 1995.

din perspectiva anteriorităţii temporale a unuia sau a celuilalt dintre genurile narative menţionate; ar fi o dezbatere similară celei referitoare la primordialitatea oului sau a găinii. Dosarul memoratei şi al basmului, cu toate formele narative intermediare e prea cuprinzător pentru a încerca să îl rezumăm aici[163]. Opţiunea noastră se îndreaptă către teoriile care susţin identitatea formelor narative tradiţionale, în virtutea faptului că operează cu un material narativ arhaic, deosebirile datorându-se mai mult modalităţilor diferite de relaţionare în timp şi spaţiu, care au generat diferenţe stilistice[164] şi de „agregare ficţională"[165]. Punerea problemei *raportului dintre ritual, mit şi basm* în termeni de „anterioritate istorică" (de pe poziţii istoriciste[166]), precum şi în parametrii căutării „naraţiunii originare" (cum s-a întâmplat în unele teorii ale genurilor[167]) ni se pare neconvingătoare. În demersul nostru am utilizat unele teze structuraliste (care rămân însă prinse în textualism)[168] şi îndeosebi teoriile ficţionaliste (care repun în termeni noi raportul dintre naraţiunile ficţionale şi realitatea experienţei)[169]. În acest sens, „reminiscenţele"/urmele magico-religioase şi

---

[163] Pentru istoricul cercetărilor, vezi Linda Dégh, *Legend and Belief· Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001, pp. 23-97 (Is there a definition for the legend?) şi Ligia Beduschi, *Les textes narratifs de tradition orale en Italie. Réalisations, projests, problèmes depuis 1961*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 163-169.

[164] Hans Naumann, apud Stith Thompson, *The* Folktale, pp. 386-387.

[165] Pentru bibliografie recentă, vezi *supra*, notele 34-35.

[166] Vladimir Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di magia*, tr.it., Grandi Tascabili Economici Newton, 1992. Id., *La fiaba russa. Lezioni inedite*, a cura di Franca Crestani, Einaudi Editore, Torino, 1990. Lutz Röhrich, *Folktales and Reality*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [s.a.], pp. 9-56 (The Genres of Folk Narrative and their Relationship to Reality), 57-141 (The folktale and the Reality of the Magical World-View Magic).

[167] vezi *supra*, nota 33.

[168] A. J. Greimas, *Elementi di una teoria dell'interpretazione del racconto mitico*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, a cura di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 49-95. Furio Jesi, *Sul mito e la fiaba*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 43-52. Eleazar M. Meletinskij, *Le conte entre le mythe et la nouvelle*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche*, a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 43-55. Richard Pottier, *Essai d'anthropologie du mythe*, Editions Kimé, Paris 1994, pp. 81-128 (Anthropologie du récit).

[169] Toma Pavel, *Lumi ficţionale*, tr.ro., Editura Minerva, Bucureşti, 1992. Lubomir Doležel, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998. Bogdan Neagota, *Mitificare şi*

rituale, datorate „structurii de tip palimpsest a religiozităţii populare"[170] sau, în alţi termeni, „camuflarea" (în sensul eliadesc al termenului) unor elemente aparţinând unor complexe magico-religioase arhaice în texte narative din culturi folclorice[171], ar trebui abordate deopotrivă din perspectiva stratificării istorice a unor nivele socio-culturale distincte şi din punctul de vedere al unor teorii nonistorice asupra transmiterii culturale (vezi *infra*, cap. II).

Am ales pentru exemplificare două texte, unul italian (*Regele îngâmfat*[172]) şi unul românesc (o povestire din jud. Muscel, de la sfârşitul secolului al XIX-lea, despre Muma Pădurii "întârziată" de o fată[173]): primul reprezintă un basm foarte interesant prin motivele tip memorată pe care le inserează într-o structură tip "destin iniţiatic" al unei eroine, de data aceasta, iar celălalt, un basm tip *fata moşului şi fata babei*, cuprinde o singură *întâmplare*, ilustrativă pentru multe din lucrurile de care vorbeam mai sus.

Prima poveste, într-o descriere sumară, urmăreşte drumul iniţierii întru asumarea feminităţii absolute de către tânără; o va face prin deprinderea unor procedee magice dinspre consecinţele lor; până când ajunge în stare să "regizeze" totul şi să-şi atingă ţelul, deloc uşor, de a-l trezi pe rege din dezumanitatea lui. Procedeele magice, atât de facere cât şi de desfacere (ea e pe rând martora *legării* şi agentul *dezlegării*) le deprinde ca parte a unui drum; e important că nu se opreşte de-a lungul lui, deşi e solicitată, ca 'folositoare' în abilităţile ei dovedite acolo; ea pleacă mai departe, pentru că are, după 'ucenicia' de *vindecare* pe care şi-o asumă, de izbândit o trezie similară cu cea dintr-un alt motiv de basm, care e somnul vrăjit.

Cea de a doua combină, la rândul ei, motivul fetei virtuoase şi al fetei leneşe, cu proba întâlnirii şi a înfruntării cu *dezordinea*, venită dinspre entitatea intervalică. Ceea ce apare evident aici este izomorfismul tematic cu memoratele care narează întâlniri ale femeilor cu aceste entităţi, legate

---

ficţionalizare în proza orală, în „Revista de etnologie", nr. X (200-2003), Univ. de Vest, Timişoara, 2005 (în curs de apariţie).

[170] vezi Bogdan Neagota, *Religie şi religiozitate populară. Perspective etnologice şi istorico-religioase*, în AIEF, tom 14-15 (2003-2004), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, pp. 103-126.

[171] În acest context, credinţa în *fiinţele intervalice* ar putea fi originată în / legată de spaima întoarcerii mortului, explicitând motivul zborului obstaculat (cu aruncarea de obiecte pentru a opri înaintarea căpcăunului) ca gest de trasare magică de limite împotriva intruziunii sale. Acest *mort-viu* a fost tematizat diferit în culturile folclorice europene, de la căpcăun şi pitici până la zâne.

[172] Italo Calvino, *op.cit.*, pp. 262-267.

[173] T. Pamfile, *Mitologia românească*, pp. 190-192.

intertextual de riturile pubertare feminine[174]. Proba iniţiatică la care sunt supuse personajele feminine prin întâlnirea cu Mama Pădurii e cu atât mai evidentă cu cât daimonul (atipic pentru memoratele actuale, aflate încă în circulaţie), le oferă novicelor şansa de a scăpa cu viaţă din încercare, în cazul în care acestea sunt dotate cu tot ce le trebuie pentru asumarea totală a umanităţii lor (ca feminitate matură).

Ambele povestiri folosesc naraţiuni de procedee magice decelabile ca atare în teren (cel puţin la un anumit moment dat). Ambele se situează, din acest punct de vedere, la jumătatea distanţei dintre memorată şi basm; anume la o jumătate în care toate posibilităţile de expresie şi de comunicare ale uneia sunt prezente în aceeaşi măsură cu ale celeilalte; practic acolo, *pe drum*, se creează în continuu universul mitologic tradiţional. E momentul în care ne întrebăm dacă mai are sens discuţia asupra gradului de ficţionalizare plusat de naraţiunea mai formalizată (basmul). Poate că e mult mai relevant să cunoaştem şi să descriem modelul mental care pune în circulaţie şi acceptă, perpetuându-le, aceste credinţe, fie şi metamorfozate[175].

Ceea ce am propus aici în mod propedeutic e doar începutul unui studiu aplicat pe speciile narativei populare, care să ţină cont de mitizarea în *crescendo* a determinărilor intervalice, aşa cum se întâmplă la trecerea dintre memorată înspre basm. O premiză importantă în acest sens constă în statuarea dublului sens al mişcărilor de *"ficţionalizare"/înscriere în tipare mitice* şi de *activare în real a substratului mitologic/înscriere în faptul-etnologic-la-un-moment-dat* (vezi schema 1 din cap. I.3).

Ceea ce contează însă în asumarea corectă a analizei acestor povestiri, care vorbesc despre punctele de tangenţă ale lumilor şi despre fluxul circulant de pe aceste traiecte, este faptul că investigarea credinţelor magico-mitice ale unui grup uman trebuie să ţină seama atât de virtuţile coezive manifeste la nivelul *comunităţii*, cât şi de motivaţiile percepute *individual* (cele două sunt oricum greu de delimitat). Acesta e punctul în care naraţiunea tradiţională se deschide interdisciplinar către abordări multiple şi se cere cercetată pe nivele metodologice şi problematice distincte.

---

[174] vezi B. Neagota, *Structuri intermediare ale sacrului: Daimonii. Deschideri comparatiste*, Teză de doctorat, ms., UBBC, 2004, cap. VII. § 2.2.3: Iniţierile pubertare feminine: tranziţia de la starea fecioriei la cea de femeie măritată (dimensiunea pre-nupţială).

[175] V. I. Propp, *Transformările basmelor fantastice*, în vol. "Ce este literatura? Şcoala formală rusă", antologie şi prefaţă de Mihai Pop, Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 662-683.

§ 3. Naraţiunea tradiţională între memorată şi basm

Raportul naraţiunii orale tradiţionale cu ficţiunea, ori mai precis cu *ficţionalizarea*, sub toate aspectele ei de analiză, interesează etnologul parcă mai mult şi mai firesc acum decât în anii de cercetare anteriori, întrucât devine tot mai excluzivă maniera narativă de a culege informaţii din terenul folcloric. Chiar şi unei experienţe sumare şi selective de arhivă, cum e a mea în urma parcurgerii în întregime a răspunsurilor la chestionarele I şi II ale lui Ion Muşlea, aflate în depozitul de arhivă al Institutului "Arhiva de Folclor a Academiei Române" din Cluj-Napoca, îi apare evident faptul că marea majoritate a elementelor de ceremonial, ca să luăm numai un exemplu longeviv, ca spectacular, sunt astăzi cercetabile doar în formula mediată narativ. Iar asta în raport cu documente care nu au încă 100 de ani şi care sunt ele însele naraţiuni pentru noi. Doar că, printr-un fel de convenţie adesea trecută sub tăcere, îi considerăm pe autorii acelor note din teren colegi cu noi, cercetătorii-culegători de azi, iar datele furnizate de ei - o mină de nestemate. Naraţiuni sunt şi amintirile ţăranilor despre ritmurile vieţii lor de odinioară, naraţiuni şi - lucru central în cercetarea noastră de până acum - naraţiunile mitico-magice de tip *memorată*.

Mai cu seamă dacă elementul cel mai viu şi fermentul cel mai activ responsabil de (re)producerea acestor naraţiuni e localizabil în minţile ţăranilor şi le bântuie structurile de memorie, urmând regulile "casei", devine imperios necesară re-evaluarea şi elaborarea unei metodologii noi şi elastice pentru abordarea naraţiunilor de tradiţie orală. Totul e naraţiune; dacă nu e, va fi în curând - varianta pesimistă; cealaltă variantă: totul, ori aproape totul, e transmis / comunicat la modul narativ. Acest "aproape tot" aduce în discuţie problematica inerentă oricărui demers asupra naraţiunii tradiţionale ca *auto-perpetuată* în comunităţile de origine, anume transmiterea *tradiţiei*. Impalpabilă ca şi principiu de funcţionare a realităţii folclorice, vâscoasă ca şi elasticitate explanatorie a fenomenelor ivite în această realitate, inconsistentă ca şi concept operaţional[176], tradiţia rămâne

[176] Acest aspect e larg dezbătut de Pascal Boyer în *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, 1990, v. *Introducere*.. Critica lui ţinteşte în primul rând lipsa de preocupare a literaturii de specialitate pentru a trece de evidenţa auto-suficientă şi imaterială cu care se înconjură şi se utilizează conceptul de tradiţie, mai cu seamă de către teoriile antropologice, evidenţă ce poate merge până la excluderea posibilităţii unei teorii ştiinţifice a tradiţiei. Teoretizările lui din carte nu anulează situaţia problematică a tratării tradiţiei, în schimb impun faptul că repetiţia / reiterarea tradiţiei implică procese complexe de achiziţie, memorizare şi interacţiune socială, care trebuiesc descrise şi explicate.

punctul nodal în care se articulează orice gând cât de sumar diacronic despre aflarea unui rit / obicei / ceremonial / basm etc. într-o anume comunitate în momentul x.

Aceasta întrucât ne apare şi imposibil şi de nedorit să nu operăm nici o legătură între incidenţele repetate ale unui acelaşi tipar pe o durată de timp, dată sau iscodită de cercetători. Dorinţa de a trasa limite, dar aproape în acelaşi timp de a le permeabiliza, a produs în etnologie, dar nu numai, o întreagă literatură asupra singularităţii fiecărui act folcloric în momentul producerii lui; cu alte cuvinte există doar *varianta*[177], nu şi "prototipul", oricum s-ar încerca circumscrierea acestuia. Dar varianta survine, cât ar fi ea de "întâmplătoare", întrucât există şi funcţionează *tradiţia*, motiv pentru care limitele mai sus pomenite sunt foarte greu de ignorat. Balansul poate continua cu multiple nuanţări, cred însă că anume acele nuanţe merită creditate, care dau posibilitate şi unor afirmaţii, nu doar unor dubii[178].

Rămânem deci în domeniul vag circumscris al tradiţiei, considerând-o aici un termen pregnant în limba română actuală, capabil de operaţionalitate. Transmiterea tradiţiei - sau transmiterea tradiţională - sunt numele date acelor procese care fac posibilă analiza povestirilor drept mărci ale ficţionalizării petrecute, în fond, *între* variante. Acest mare necunoscut impalpabil în sine, dar evident prin rezultatele sale, aflat *între* variantele-la-un-moment-dat, dictează apariţia următoarei forme de viaţă folclorică în maniera, minunată şi de fiecare dată uimitoare, în care codul genetic al oricărei vietăţi îi coordonează atât existenţa, cât şi reproducerea. Dacă îl vom dibui vreodată, aşa cum a fost el înţeles pentru (cealaltă) viaţă, este o întrebare care, ca şi în celălalt caz, va urma un drum - sperăm la fel de glorios - dar va rămâne o permanenţă.

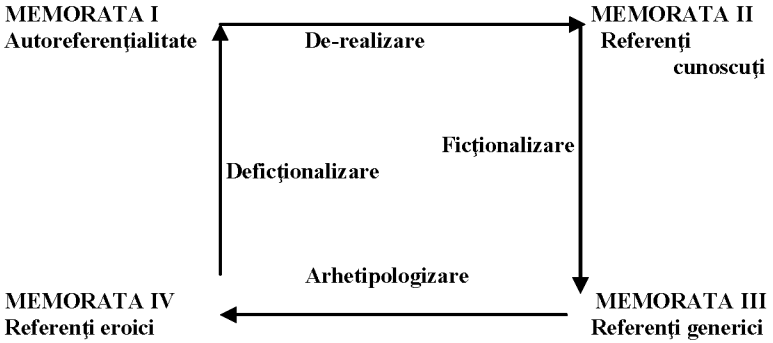
---

[177] Am vorbit despre variantă în povestitul tradiţional ca şi naraţiune-la-un-moment dat în studiul *En narrant des osmoses ontiques. Contextes perceptifs et attributions interprétatives. Pour une méthodologie de l'étude du recit traditionnel*, L'Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia, No.2, 2000, luând în discuţie teoretizările lui Constantin Brăiloiu, Max Lüthi, Carl von Sydow, Aurora Milillo, Sebastiano Lo Nigro, Stith Thompson, Adrian Fochi, Nicolae Roşianu şi Cornelia Călin-Bodea. Spuneam atunci că documentele de fapte-etnologice-la-un-moment-dat se bucură de privilegiul de încredere din partea noastră în măsura în care le acceptăm calitatea de *suspensii în timp* (de genul picăturii de ulei în apă).

[178] Legat de varietatea de abordare metodologică a variantei, David Rubin face, în *Memory in Oral Traditions. The Cognitive Psychology of Epic, Ballads and Counting-out Rhymes*, Oxford University Press, New York 1995, p.13, nota 2, precizarea că diferenţa între transmiterea unei teme / imagini / structuri poetice are implicaţii metodologice pentru felul cum e studiată memoria, astfel încât atât în literatura psihologică, cât şi în literatura tradiţiei orale, influenţele asupra structurii unei piese se fac prin *compararea variantelor*; doar că numai în studiile psihologice se consideră corectă prima variantă, spre deosebire de etnologie; acest lucru se constituie în diferenţa esenţială între demersuri.

Din această perspectivă, deci, a interfeţei între aceste variante, abordăm relaţia formelor de naraţiune populară orală cu mecanismul, presupus a fi în trepte, al ficţionalizării. Am elaborat anterior, împreună cu Bogdan Neagota, schema primară a treptelor ficţionalizării, numitor comun al etnologului şi al istoricului religiilor.

Schema 1: Pătratul ficţionalizării[179]



Memorata I: autoreferenţialitate (actantul este narator)
Memorata II: referenţi cunoscuţi (naratorul a auzit întâmplarea de la actanţi cunoscuţi, imediaţi)
Memorata III: referenţi generici (naratorul atribuie faptele unor actanţi generici)
Memorata IV: referenţi eroici (eroi arhetipali îndeplinesc un scenariu arhetipal)

De-realizare, ficţionalizare, arhetipologizare: etape diferite ale *defamiliarizării*, transformarea unor experienţe trăite (imediate) sau auzite de la alţii (mediate narativ) în experienţe ficţionale de grade diferite.
Deficţionalizare: proiecţie arhetipală asupra realităţii imediate.

[179] *Steps in Narrative Mediation. The Degrees of Fictionalization*, în Ileana Benga, *Traditional Story-Telling in Nowaday Romania. Maintainances and Adjustments face to a Modern Problematics*, comunicare la European Research Conference on "European Worldview: Narratives of European Life" (5-10 May 2000, Londe les Maures, France), p. 9.

Fenomenele de codare dintre cele patru unităţi narative teoretizate sunt definite conceptual şi, cumva pe departe, funcţional: de-realizare, ficţionalizare, arhetipologizare şi deficţionalizare. Sunt nişte *între-variante* descrise pentru naraţiuni ce *coexistă* atât în simultaneitate, cât şi în diacronie, cel puţin asta ne lasă să înţelegem sursele din care provin (caiete vechi, cărţi vechi, cărţi intermediare, teren actual...). Basmul şi memorata se leagă astfel morfologic, schema noastră le leagă şi sintactic, în sintaxa tradiţiei folclorice. Ambele tipuri de relaţionare ne sunt importante, căci ambele sunt codate "genetic", ambele dovedesc interacţiunea cu mediul-context. Aşa a luat naştere schema de atunci, a cărei re-elaborare o încercăm fiecare aici.

Experienţa de teren de care am avut personal parte până acum a întâlnit, între naraţiunile de sorginte mitico-magică, numai memorate, într-un sistem denominativ care scoate basmul de sub incidenţa terminologică a datei unităţi narative. Iar întâia interogare asupra diferenţelor mai sus numite *dintre-variante* a survenit odată cu experienţa "fondatoare" în plan personal, la câteva dintre primele ieşiri în teren, în Ţara Oaşului şi în Ţara Zarandului. Observam atunci că oamenii din Bixad foloseau cu regularitate formula[180] ~strîjile-s nişte lumini care joacă noaptea... Zice că să le zici sporească-vă jocul!...~ ; cu regularitate foloseau cei din Zarand relatări de tipul: ~cică cutare din sat să făcea vâlvă...~. Cele două forme narative nu vorbesc, desigur, despre aceeaşi *realitate* mitologică; dar când auzi în mod repetat acelaşi tip de formulare *descriptivă* în expunerea memoratei în primul loc şi un acelaşi tip de formulare *narativă* - în sens concret - în cel de-al doilea, faptele îţi apar sub formă de constanţă.

Sigur că nu susţinem nici o formă de exclusivitate a formulării narative – în sens amplu. Aceeaşi comunitate circulă felurite tipuri narative, pe care le-am înţeles, la contactul cu terenul, ca aparţinând generosului domeniu al memoratei. Acumulând ulterior şi o anume experienţă de arhivă şi completând cu oarecari informaţii şi experienţa de teren, am ajuns la elaborarea unei scale a memoratelor (cu o anumită imprecizie în utilizarea termenului); deşi ea nu a fost ratificată în mediul academic clujean, totuşi ea continuă să mi se pară o formulare onestă a problemei, care funcţionează încă în aproximarea datelor terenului. Am numit, cuantificând implicarea povestitorului în povestea sa, *memorată* o întâmplare relatată de informator drept trăită pe pielea lui, ca actor principal sau secundar; *povestire* – o faptă ai cărei protagonişti i-au relatat direct evenimentul subiectului nostru; *întâmplare* – o povestire aflată la mâna a doua sau chiar mai departe, iar *descriere* – o relatare ce vorbeşte

[180] Citez din memorie şi o fac pentru a vorbi despre impactul avut la acest prim contact conştient cu memorata.

despre fiinţe mitologice, fapte de magie cu tipar preexistent sau fizionomii mitice la modul total detaşat, dezimplicat personal[181].

Momentul în care am elaborat, împreună cu Bogdan Neagota, schema pătratului ficţionalizării a fost cel în care studiul teoretic aducea cu sine nevoia lărgirii cadrului de abordare al memoratei; doar înglobând şi forme extreme poate fi probată valoarea reprezentativă a unui model. Ori formele extreme sunt - în noua nomenclatură, pe grade de memorată - fascinanta şi mereu problematica relatare la persoana întâi, *memorata de grad I* (experienţa de grad 0 a lui *dincolo...*) şi basmul, *memorata de grad IV*, singura unitate narativă mare şi complexă de întâlnit în culturile folclorice[182].

Motivul pentru care mitul nu e prezent în culturile folclorice, sau, mai precis, nu este prezent ca structură narativă activă, vie, generativă, poate fi căutat la nivelul transmiterii folclorice, orale, a informaţiei narative deţinute de tradiţie. Potrivit demonstraţiei cu care ne susţinem schema *continuum*-ului narativ al povestirii de tradiţie orală, fiecare nucleu narativ înglobează în sine un segment temporal delimitat şi profund controlabil: în întinderea sa maximală, abia dacă acoperă câteva generaţii.

---

[181] Schema a fost cuprinsă în disertaţia mea de master intitulată *Practici magice de luarea laptelui în Ţara Zarandului*, 1998, p.36.

[182] Pentru distincţia dintre mit şi basm, genuri ficţionale distincte care se dezvoltă în contexte socio-culturale diferite (culturile etnografice ale populaţiilor zise primitive şi culturile folclorice din cadrul societăţilor complexe europene), a se vedea schema treptelor narativităţii propusă de Bogdan Neagota în *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală*, în „Revista de Etnologie" nr. X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timişoara, 2005 (în curs de apariţie), Anexa. Din bibliografia relaţiei dintre mit şi basm, citäm: William Bascom, *The forms of Folklore: Prose Narratives*, in "Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth", *edited by Alan Dundes, [s.l.], [s.a.], pp. 5-29 (mythe, legend and folktale). Nicole Belmont, Texture mythique du conte merveilleux*, în vol. "Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche", a cura di Domenico A. Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 165-190. A. J. Greimas, *Elementi di una teoria dell'interpretazione del racconto mitico,* în vol. "L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp, di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette", tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 49-95. Furio Jesi, *Sul mito e la fiaba*, în vol. "Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba", Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 43-52. Eleazar M. Meletinski, *The Poetics of Myth*, Routledge, New York and London, 1998, pp.152-158. Id., *Le conte entre le mythe et la nouvelle*, în vol. "Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche", a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 43-55. Richard Pottier, *Essai d'anthropologie du mythe*, Editions Kimé, Paris 1994, pp. 37-48 (La methode structuraliste de Claude Lévi-Strauss), 49-79 (L'approche semio-linguistique de Algirdas Julien Greimas), 81-128 (Anthropologie du récit).

Chiar şi buclele temporale din basm reprezintă accidente tot ale unor temporalităţi scurte. Pe când, în cazul miturilor, unitatea de timp acoperită este cu mult mai amplă: chiar şi în mitul românesc al facerii lumii prin puterea lui Dumnezeu şi ştiinţa ariciului, spre exemplu, timpul pare concis, dar este de fapt uriaş şi limitat doar la capătul dinspre noi, dinspre istorie. Or, o poveste / naraţiune, care relatează o asemenea nemărginire greu de vizualizat, se transmite cu siguranţă altfel decât una pentru care segmentul "timp" şi acţiunea pe care o dezvoltă reprezintă motivul principal ce cauzează naraţiunea.

Că există un *continuum* circulant între materialele narative pe care le documentăm noi în realitatea folclorică, aceasta este o certitudine, dovedită inductiv de tiparele operante ale povestirilor puse în joc, care se regăsesc pe orice treaptă de depărtare de "nucleul" narativ în forme mult asemănătoare, iar deductiv, de faptul că incidenţa repetată a acestor tipare se leagă de *ceva*-ul, lege şi materie, *dintre-variante*.

Aşa că dacă etnologul simte nevoia să revină asupra acelei scheme a pătratului ficţionalizării este pentru că are nevoie în concret de un model elastic asupra comportamentului naraţiunilor tradiţionale, capabil să dea seamă nu doar de configuraţia nucleului narativ în povestire, nu doar de conformaţia memoratei în raport cu celelalte memorate ale aceluiaşi univers folcloric, ci şi de factorul tradiţie-adică-transmitere care controlează incidenţa (cât de sumar) diacronică a motivelor narative.

Folosind această perspectivă, anume cea care privilegiază spaţiile dintre diferitele tipuri de memorată, ajungem la propria variantă a schemei despre ficţionalizare, ca proces nu afabulatoriu, ci reproductiv (în sens biologic) al nucleelor mitice narative (vezi schema continuum-ului narativ al povestirii de tradiţie orală).

Prima observaţie este că termenul de memorată - lucru "înlesnit" de situaţia actuală din teren - va rămâne la locul lui, în care basmul nu ajunge decât fragmentat de uitare şi/sau de circulaţie. Vom avea deci cele patru grade de memorată, corespunzătoare celor patru tipuri de situaţii narative întâlnite pe acest palier discursiv în teren şi care se află teoretizate în rândurile de mai sus; doar că în loc de *memorată, povestire, întâmplare* şi *descriere* vom avea *memorata I, II, III* şi *IV*. Abia la un celălalt pol se situează *basmul*, cu specificul său ca nucleu central narativ: o poveste bine închegată.

A doua observaţie este că - precum toţi ceilalţi cercetători ai fenomenelor narative orale - nu putem vorbi despre naraţiuni doar ca şi entităţi formale, bine definite, ci trebuie să procedăm la acea analiză a conţinutului care să-i dovedească validitatea şi înăuntrul schemei propuse şi a principiilor ei, şi în afara ei. Ce conţin deci naraţiunile, ce povestesc ele? În privinţa naraţiunilor de tradiţie orală cred, preluând o idee avansată în poetica americană în urma studiului versiunilor orale ale experienţei

personale, că succesiunea în ordine temporală, cronologică a evenimentelor este un element definitoriu[183]. Dacă luăm, dintre formele naraţiunii populare tradiţionale, memorata I: ~mie mi s-a întâmplat cutare lucru~, secvenţa temporală cronologică se regăseşte; dacă luăm memorata II: ~i s-a întâmplat bunicii mele...~, ideea de secvenţă temporală se susţine din nou; dacă luăm în discuţie memorata III: ~i s-a întâmplat unuia din sat...~, temporalitatea faptului povestit e iarăşi acolo. Dacă însă discutăm memorata IV: ~cutare fiinţă mitologică se comportă aşa~, secvenţa temporală se susţine doar în măsura în care credităm nişte fapte, nu arareori *de dincolo*, ca având o succesiune evenimenţială cronologică, în absenţa unui martor (uman) în stare să mărturisească despre acele fapte (cum mărturisesc actorii din memorata I, II şi III). Putem să acordăm memoratei IV o temporalitate liniară, orizontală: în fond, pentru oameni, faptele narate, a căror actori nu sunt umani, sunt la aceeaşi distanţă fiecare de destinatarii povestirii, ca şi de narator dealtfel. De ce e importantă secvenţa cronologică? Pentru că, de pildă, în cazul memoratei IV ea se află "modificată" şi acest lucru nu poate fi separat de un anume statut îndepărtat al naraţiunii în cauză, îndepărtat de principiile reproductive ale nucleelor narative care *se transmit* şi sunt generate în continuare în câmpul folcloric, statut care ne-ar putea motiva predicţia de extincţie a motivului narativ în cauză în timp relativ scurt după aflarea lui în teren în forma respectivă. Asta ar fi doar o supoziţie, cealaltă fiind că stadiul de memorată IV este reflexul (derivat sau antemergător?) al structurii narative de tip basm. Cu alte cuvinte, în termenii ficţionalizării, memorata IV este fie stadiul ultim de existenţă narativă, urmat de dizolvarea în neant (odată cu moartea ultimilor purtători etc...), fie stadiul de esenţializare maximă, urmat de fixarea structurii narative respective în basm[184].

---

[183] Ideea apare excelent demonstrată în William Labov, Joshua Waletzky, *Analiza narativă: versiuni orale ale experienţei personale*, în volumul *Poetica americană. Orientări actuale (Studii critice, antologie, note şi bibliografie de Mircea Borcilă şi Richard McLain)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1981, pp.261-303. Definind naraţiunea în mod generic drept o metodă de recapitulare a experienţei trecute prin potrivirea succesiunii verbale a propoziţiilor la succesiunea evenimentelor care s-au petrecut efectiv, autorii precizează că nu orice recapitulare a experienţei reprezintă o naraţiune. Maniera de a prezenta evenimentele depinde atunci de "'împăturirile" sintactice', dar nu toate alternativele naraţiunii cer acest tip de subordonare. Unităţile narative de bază, cele care trebuiesc izolate, sunt definite de faptul că *ele recapitulează experienţa în aceeaşi ordine cu evenimentele originale.* La nivel sintactic, elementele de definire a propoziţiilor narative vor fi caracterizate de ordinea temporală între aceste propoziţii; ordinea lor nu poate fi schimbată fără a schimba ordinea sugerată a evenimentelor din interpretarea originală (pp.272-274).

[184] A doua ipoteză, deşi extrem de atrăgătoare şi optimistă, pare totuşi puţin probabilă.

Vine şi rândul basmului: succesiunea temporală a evenimentelor narate aici este evidentă - mă refer la axul central, narativ, al povestirii, faţă de care faliile temporale pricinuite de călătoria, într-o formă sau alta, pe lumea cealaltă sunt doar bucle[185].

Ajungem astfel la un aspect de conţinut al naraţiunilor orale, strâns legat de procesele mentale numite de noi *ficţionalizare* şi de problema transmiterii *dintre-naraţiuni*: ce fel de acţiune relatează ele? E clar, una alcătuită din secvenţe dispuse temporal, dar cum prezintă ele incidenţa faptului narat? E evenimentul unic sau poate el surveni în forma *aplicată* în mod repetat? Aicea stă deosebirea fundamentală de conţinut între tipurile de naraţiuni: pentru că această *repetabilitate* a acţiunii comunicate narativ se leagă structural de tipul de naraţiune în care vom întâlni respectiva acţiune. Detaliind: memoratele I, II şi III descriu acţiuni care mi se pot întâmpla mie, ţie, unuia sau altuia dintre cunoscuţi sau dintre necunoscuţi; tiparul e acelaşi, secvenţa povestită urmează o aceeaşi temporalitate, dacă aparţinem toţi aceleiaşi comunităţi împărtăşim o sumedenie de trăsături în naraţiunile noastre. Nucleul narativ este prin excelenţă repetabil, actanţii se pot înlocui unii pe alţii, atâta vreme cât acţiunea lor narată îi multiplică episoadele cu naturaleţe; probabil că ne găsim în faţa unuia dintre principiile care controlează "perpetuarea speciei" naraţiunii de tradiţie orală, guvernând astfel însăşi această mult-invocată *tradiţie*.

Despre frecvenţa de incidenţă a principiului repetabilităţii în cazul memoratei IV ştim destul de puţine. Natura ei o sustrage elegant unei discuţii în jurul acestui subiect, discuţie ce devine astfel superfluă. Cu alte cuvinte avem motive puţine să susţinem repetabilitatea acţiunii povestite în această memorată: fireşte că acţiunea poate surveni în mod repetat, doar ea se alcătuieşte din însuşi modul de manifestare care caracterizează fiinţele mitice care sunt actorii în aceste naraţiuni. Dacă acţiunea lor ar înceta să fie repetabilă/repetitivă – în variantele de naraţiuni, ar rezulta o altă naraţiune cu caracteristici de basm[186]. În schimb basmul-basm oferă certitudinea *irepetabilităţii* acţiunii narate înăuntrul său. Acţiunea povestită în basm este definitivă, ea pecetluieşte pentru vecie soarta cutărui fecior de împărat ori a cutărei zâne. Dacă basmul execută, cum s-a afirmat, o mişcare de balans între o stare de echilibru iniţială şi una finală[187], aceasta din urmă curmă balansul de tot, fără putinţă de tăgadă sau de revenire.

---

[185] De altfel, rupturi de nivel spaţial şi temporal avem documentate din plin în memorate.

[186] A se vedea în acest sens sfârşitul Împărăţiei Zânelor din basmul *Crăiasa Zânelor* din culegerea lui Ion Pop-Reteganul, *Zâna apelor,* Editura Minerva, Bucureşti 1997, pp.62-76.

[187] vezi Tzvetan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, Bucureşti 1973, pp. 189-190.

Avem motive să credem că şi mitul, cel neprezent în culturile folclorice, face acelaşi lucru.

Aşa stau lucrurile în mare; dacă suntem atenţi la deosebirile de conţinut între memorate, putem observa că pentru naraţiunile cu strigoi, cele care vorbesc aşadar despre *reveniri* prin excelenţă - fiind vorba despre venirile şi revenirile unor agenţi cărora le stă în putinţă transgresarea între lumi - scenariul este obligatoriu repetitiv (din nou apare situaţia despre care spuneam în legătură cu memorata IV: acţiunea descrisă prin naraţiune se compune din însăşi repetarea ei, ca marcă definitorie a domeniului de competenţă al entităţii mitice despre care este vorba): aici agentul transgresant al ordinii dintre lumi execută o operaţiune alternativă la ordinea mundană şi o tot execută până la un moment dat *când*: şi acesta este momentul memoratei I, II, III cu strigoi-revenitori prin excelenţă, când se întrerupe ciclul[188]. Acest moment al memoratei este cel care *rupe reversibilitatea*, trecând-o în ireversibilitate. Am putea merge puţin mai departe şi să apropiem acest proces de principiile cauzale din basmul fantastic, de motorul acţiunii, de ceea ce cauzează dezechilibrarea primului echilibru, pentru a-l trece în al doilea.

Peisajul schemei narative dependente de ficţionalizare se complică dacă aducem în discuţie acel tip de basme ce conţin memorate inserate în urzeala narativă de bază, ca etape ale evoluţiei actorului principal[189].

În cele din urmă, ne apropiem de putinţa de a lega fenomenele descrise până aici. Păstrăm din schema intitulată a ficţionalizării acest concept, deşi încă insuficient palpabil, precizând că el se substanţializează mai cu seamă la interfaţa între memoratele I, II, III şi IV; care memorate se comportă din destule puncte de vedere ca un bloc, deci merită să fie

---

[188] Folclorul românesc este plin de asemenea naraţiuni, nu doar cel "fosil" ci chiar cel viu de astăzi. Ideea însă mi-a venit odată cu uimitoarea asemănare de tipar narativ între poveştile noastre şi câteva naraţiuni din folclorul grec modern, cu care am luat contact prin cartea lui Richard & Eva Blum, *The Dangerous Hour. The lore and culture of crisis and mystery in rural Greece*, Chatto & Windus, London 1970, p.71: o femeie - vârcolac (termenul se regăseşte ca atare) se tot întoarce la treburile casei, după moarte, face chiar pâine, dar la plecare urinează pe ea, ceea ce o face spurcată pentru oameni, şi, adăugăm noi, e indiciul că femeia vine, e strigoi etc. Comunitatea se decide să o treacă prin riturile de destrigoire specifice, mai cu seamă că găseşte şi gaura la mormânt, clar semn de poartă de trecere între lumi.

[189] Cum exemplul l-am aflat în folclorul italian - probabil experienţa este cea care lipseşte, pentru a-l fi putut afla şi în spaţiul românesc - trimit la el, în culegerea de basme a lui Italo Calvino, unde poartă numele de *Regele îngâmfat*; citez însă forma în care am avut acces la el: Il re superbo, in *Fiabe italiane,* Arnoldo Mondadori Editura, Milano 1993, vol. II, pp. 546-552. Cea care îl caută pe regele cel frumos şi în cele din urmă se va căsători cu el trece întâi prin nişte probe de iniţiere în magie identice, în ceea ce se narează, cu cele descrise în numeroase memorate (chiar româneşti).

prezentate coliniar, acoperind o întreagă latură a triunghiului ce urmează. Cazurile extreme – povestirea experienţei personale şi descrierea domeniului de acţiune al unui agent transgresant - se cuvin aşezate în două din vârfurile triunghiului, ceea ce, în logica geometrică, chiar fac; ele sunt punctele de contact ale blocului memoratelor cu *altceva*, pe care îl descriem tot narativ. Acesta este basmul, al treilea vârf al triunghiului în care a evoluat pătratul ficţionalizării. Basmul semnifică fixarea, împietrirea unităţilor monolitice narative *într-un loc şi timp dat*: acesta poate fi, şi probabil şi este, acel *illo-tempore*-în-centrul-lumii *mitic,* dar enunţarea sa fixă şi ireversibilă face, paradoxal, basmul să treacă în *istorie*, în istoria-în-timp-real a poveştii (vezi discuţia de mai sus despre secvenţa temporală din basm), a unui împărat, de pildă, care avea o fată de nemăritat pe care în cele din urmă un voinic o câştigă. Căsătoria lor nu se mai desface în veci, dacă nu i-au podidit bătrâneţile cei doi eroi mai trăiesc şi azi, dar în starea de după naraţiune, nicidecum în cea premergătoare ei. Trecând naraţiunea în basm se produce aşadar dependentizarea de istoria în timp real a nucleului central narativ.

De cealaltă latură a triunghiului, însă, printr-o sumă de procese pe care doar le aproximăm prin formule de transmitere ca: mecanisme psihologizante ori transmitere cognitivă a unor seturi de reguli[190], nucleul narativ fixat în basm, ancorat în determinaţii spaţio-temporale clare, chiar dacă mitice, dar *întâmplate* deja personajelor respective şi de neîntâmplat oricui[191], trece în *anistorie* : evenimentul poate surveni *oricând, oricui!* El poate surveni în cotidian, căci trece în domeniul a-temporal cu structură vâscoasă a faptelor veşnic repetibile, veşnic şi îndreptăţit re-raportabile la adevăratul context exemplar al lui *illo tempore* mitic. Când acest proces se încheie ne găsim din nou în faţa memoratei I.

Cu alte cuvinte, acest scenariu dependent temporal de succesiunea secvenţelor sale este în sine liantul dintre acţiunea reversibilă a memoratelor I, II şi III, a căror acţiune urmează ordinea temporală, apoi a memoratei IV, cu acţiunea temporală desfăşurată liniar pe orizontală, şi acţiunea ireversibilă relatată nouă de basm, care urmează ordinea temporală a evenimentelor în mod liniar dar diagonal, punctele între care se trasează linia nefiind coplanare (cum sunt cele ale memoratei IV). O deducţie logică ar fi că sunt folosite mecanisme diverse în transmiterea fiecăruia dintre aceşti monoliţi narativi[192], căci se transmite o anume *combinatorică* a lor. Deci întrebarea esenţială devine *ce se transmite?*, căci

---

[190] vezi intuiţia extraordinară a lui Ioan Petru Culianu, din păcate neelaborată îndestul.

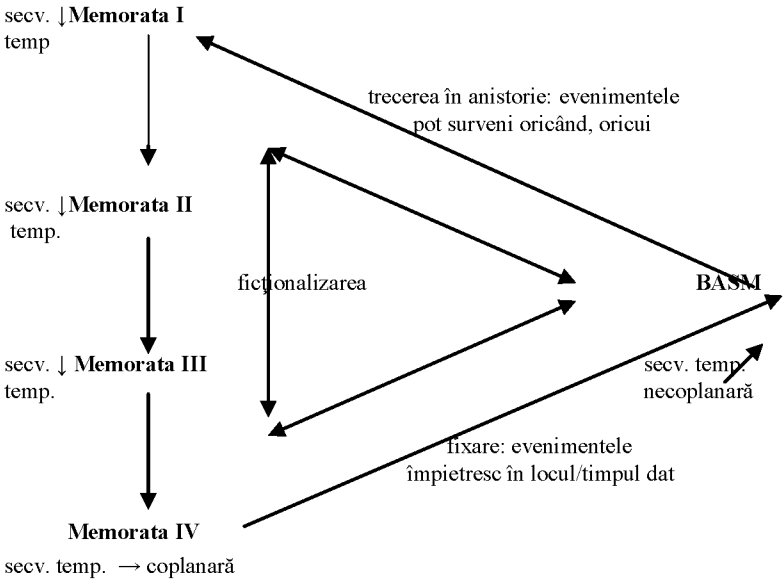
[191] Nu orice muritor poate să se gândească să pună la persoana I naraţiunea despre cum a ajuns să o cucerească pe fata de crai cea zănatecă!

[192] Căci facem asumpţia că am ajuns să atingem gruparea monolitică a fiecărui nucleu narativ expus în schemă.

cum?... derivă din ea. De ce le presupunem diverse? Pentru că, din datele pe care le avem, ele supravieţuiesc diferit în timp: cele repetabile sunt mult mai longevive, ca mult mai uşor de creditat, în vreme ce cele fixe-irepetabile, bătute în cuie, sunt mult mai dependente de situaţiile de povestit[193], de circumscrierile în timpul curgător.

Ceea ce apare deci în triunghiul de mai jos nu se vrea o schemă structurală, ci o sinteză bine închegată, care să ofere puncte de inserţie în discutarea spaţiilor *dintre* naraţiuni, ca dintre-variante.

Schema 2: *Continuum*-ul narativ al povestirii de tradiţie orală



[193] cf. statutul situaţiilor de povestit în Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului,* Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 1999, pp. 59-76.

CAPITOLUL II

MEMORIE ŞI TRANSMITERE

Apropierea de materialul folcloric îi impune cercetătorului actual o sumă de precauţii metodologice şi îl obligă la o deschidere interdisciplinară selectivă şi critică înspre disciplinele vecine (antropologie socială, istoria religiilor, istoria mentalităţilor, psihologie). Sarcina este cu atât mai grea, cu cât materialul cultural de provenienţă folclorică se reformulează dramatic în prezent, în contextul unor transformări socio-economice extrem de rapide. Recontextualizările sunt adesea de o dinamică violentă, încât atât limbajul metodologic al secolului trecut nu mai e funcţional (iar realităţile descrise sunt inactuale), cât şi metadiscursurile (post)moderne nu mai realizează decât o formă nouă de distorsiune (şi de diversiune), care încetează cu desăvârşire să se mai întrebe asupra problematicii fundamentale. "Folclor" devine orice, o categorie culturală "gurmandă", căreia, dincolo de neobosita discuţie terminologică, i se circumscriu realităţi dintre cele mai diverse. Etnografia studiază cu elan crescând societăţile urbane şi industrializate. Naraţiunea "populară" e legată mai tare de fenomenele de comunicare *individ-instituţie* decât *individ-individ/comunitate formată din indivizi*. Iar "tradiţia" se autodesfiinţează, prin banalizare literaturizată. Cu toate acestea, dispunem încă de suficientă informaţie pentru a ne interoga măcar asupra câtorva dintre aspectele esenţiale ale transmiterii în sistem tradiţional a materialului folcloric. Societăţile numite tradiţionale supravieţuiesc încă, în formule uimitoare (şi nu e doar cazul societăţii rurale româneşti), iar, dacă unele dintre coerenţele lor se diluează, în mod cert vor lăsa cel puţin moştenitori, pentru ignorarea cărora suntem la fel de vinovaţi precum societăţile industriale care neglijează principiile ecologiei.

Nu e vorba doar de a analiza un material narativ, chiar dacă majoritatea producţiilor aflate în focus etnologic sunt transmise prin actul narării; ci, deopotrivă, de a-i realiza terenului folcloric re-formările contextuale, metamorfozele în substanţă şi în mesaj. Dar pentru acuitatea privirii interogative e nevoie de şlefuirea metodologiilor de lucru. Doar în acest fel vom fi capabili de a valoriza bagajul cultural pe care îl poartă un asemenea corpus de tradiţii.

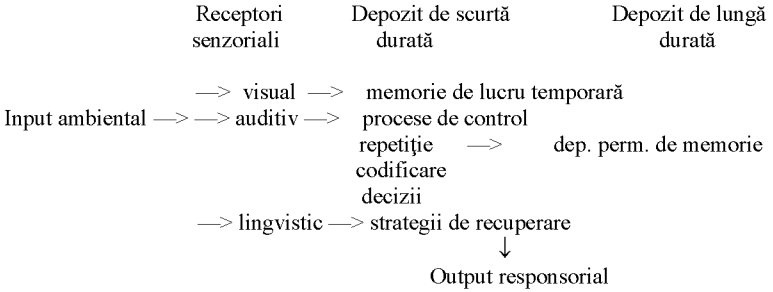
Am trasat anterior problematica povestirii tradiţionale despre comunicarea dintre tărâmuri; am considerat-o şi atunci, ca şi în alte rânduri, în mod fundamental un *act de narare*, şi anume unul care *mediază narativ comunicarea*, şi am presupus că el trebuie analizat cu aparatul

(receptiv, perceptiv şi interpretativ) al mai multor discipline: etnologie, teorie literară şi lingvistică, psihologie. Au rămas atunci nestrăbătute căile propuse de ultima dintre ele. Reluăm acum parţial ideologia care fundamenta atunci cercetarea, îmbogăţind perspectivele nu doar prin aportul metodologic specific ştiinţelor cognitive, ci şi prin integrarea unor noi categorii de concepte în câmpul interpretativ: memoria (memoria socială, memoria comunitară, memoria individuală), transmiterea tradiţională, tradiţia folclorică, medierea narativă, oralitatea, contextul, contextualizările metamorfice ale bagajului transmis tradiţional.

§ 1. Teorii ale memoriei

Conform definiţiei de dicţionar a memoriei, studiul acesteia implică demonstrarea faptului că orice comportament uman se alterează ca urmare a unei înmagazinări precedente de informaţii, într-o anume perioadă de timp, care poate varia de la câteva secunde la câteva decenii. Există o relaţie intimă între *învăţare* şi *memorie*, prezenţa procesului de învăţare fiind adesea dovedită cu ajutorul testelor de memorie[194].

Sistemul memoriei umane a fost conceptualizat în multe variante. Citǎm, pentru exemplificare, schema clasică propusă de Atkinson şi Shiffrin[195]:



În istoria disciplinei, o distincţie de bază e cea dintre între *memoria de scurtă durată* şi *memoria de lungă durată*. S-a formulat ipoteza că informaţia care rămâne în conştiinţă între prezentare şi recuperare s-ar

[194] Michael W. Eysenck, *Dizionario di psicologia cognitiva,* 1994 (1990), Edizioni Laterza, Bari, art. *Memoria*, p.223.

[195] apud A.Baddeley, *Essentials of Human Memory*, Psychology Press, 1999, p. 6; cf. S. Roncato, G. Zucco, *I labirinti della memoria,* Il Mulino, Bologna 1993, pp. 55-57.

înmagazina în memoria de scurtă durată, în vreme ce informaţia care, dimpotrivă, a părăsit conştienţa între prezentare şi recuperarea ei succesivă ar rezida în memoria de lungă durată. Au fost decelate o serie de depozite caracteristice pentru modalităţile de receptare a informaţiei: cel specific vederii e *depozitul iconic,* iar cel auditiv - *depozitul ecoic.* Opinia curentă este că memoria de scurtă durată trebuie considerată drept *memorie de lucru*, în timp ce pentru memoria de lungă durată au fost propuse diverse sisteme de subdivizionare: unul distinge între *memoria episodică şi memoria semantică,* alţii între *cunoaşterea declarativă şi cunoaşterea procedurală.* Importantă e şi maniera de depozitare a informaţiei în memoria de lungă durată (a se vedea *operaţiunile de codificare, nivelele de elaborare*) precum şi modalităţile prin care aceasta informaţie urmează să fie recuperată succesiv (a se vedea *uitarea, reevocarea, recunoaşterea*); s-a stabilit de asemenea funcţionarea unei relaţii între stocarea informaţiei în memorie şi condiţiile preeminente în momentul recuperării (a se vedea *principiul specificităţii de codificare, memoria stato-dependentă*). Direcţiile care au căpătat influenţa în studiul psihologic al memoriei, în ultimii ani, sunt neuropsihologia cognitivă, ea identificând afecţiunile memoriei în cazul pacienţilor cu amnezie şi dovedindu-se utilă în elaborarea unei taxinomii a sistemelor de memorie, şi ştiinţa cognitivă / inteligenţa artificială, fondată pe asumpţia că sistemul mnezic uman poate fi considerat un sistem cu elaborare paralel distribuită şi având aplicaţii în programe de calculator care au dus la dezvoltarea modelelor conexionistice ale memoriei[196].

Memoria de scurta durată. Este memoria care înmagazinează evenimente petrecute în cele câteva secunde proaspăt scurse până în prezent. Distincţia teoretică fundamentală între memoria de scurtă durată şi cea de lungă durată se află încorporată în termenii lui W. James (1890): *memorie primară* şi *memorie secundară.* Prima s-ar ocupa cu informaţia prezentă în conştiinţă după ce a fost elaborată, formându-se astfel o parte din *prezentul psihologic*; cealaltă se ocupă, dimpotrivă, cu informaţia relativă la evenimente care au părăsit conştiinţa şi care în consecinţă fac parte din *trecutul psihologic*. Cele două tipuri de memorie diferă în primul rând prin capacitatea de înmagazinare: după Miller (1956), pentru memoria de lungă durată nu se cunosc limite, în vreme ce pentru cea de scurtă durată nu se pot reţine mai mult de şapte grupări (unităţi uzuale de informaţie) la un moment dat. S-a mai formulat ipoteza că între cele două forme de memorie există cu necesitate o distincţie fundamentată, în urma experimentelor cu pacienţi amnezici, în a căror majoritară situaţie memoria de lungă durată era grav afectată iar cea de scurtă durată rămânea în mare parte intactă. Cercetări succesive au modulat definiţiile, dovedind că nici

[196] Ibid., pp. 223-224.

una dintre cele două forme de memorie nu e unitară; Baddeley (1986) propune înlocuirea conceptului de *memorie unitară de scurtă durată* cu cel de sistem de *memorie de lucru* alcătuit din trei componente, sistem care combină elaborarea activă cu înmagazinarea tranzitorie a informaţiei[197].

Recuperarea memoriei de scurtă durată. În general s-a considerat că întreaga informaţie prezentă poate fi recuperată, şi deci interesul datorat recuperării memoriei de scurtă durată a rămas marginal, în vreme ce cercetarea şi teoria recuperării în acest câmp s-a concentrat pe viteza cu care poate fi recuperată informaţia şi mai puţin pe acurateţea recuperării. Paradigma fundamentală pentru studiul acestei viteze de recuperare a fost introdusă în psihologie de către Sternberg (1969), care postulează existenţa a patru stadii de elaborare: codificarea elementului test, confruntarea serială, decizia, traducerea şi organizarea răspunsului; variaţiile de extensie ale setului influenţează doar stadiul de confruntare serială, spune Sternberg, neavând nici un alt efect asupra celorlate stadii. Modelul lui a fost amendat de Atkinson şi Juola (1974) cu elementul forţei de impact: subiecţii răspund rapid elementului test în baza forţei ori familiarităţii doar dacă forţa e foarte ridicată sau foarte joasă; dacă ea e intermediară, se va verifica o căutare mai lentă în lungul elementelor setului. Avantajul noului model constă în aceea că oferă o explicaţie satisfăcătoare raportului viteză-precizie: dacă subiecţii aleg să răspundă cu repeziciune işi vor baza aproape toate deciziile pe familiaritate ori pe forţă; dacă vor să fie precişi, vor face aproape totdeauna uz de procedeul căutarii[198].

Memoria de lungă durată. Între diversele probleme legate de memoria de lungă durată, una esenţială este aceea a numărului de sisteme de memorie care trebuie postulate; pentru unii autori rămâne validă distincţia între memoria episodică şi cea semantică, unde prima este o formă de memorie fundamental autobiografică[199], în timp ce cea de a doua conţine cunoştinţe organizate asupra lumii. Deşi aceste două forme diferă în mod clar în conţinut, rămâne discutabilă apartenenţa lor la sisteme mnezice separate. Alţi autori preferă dihotomia - în cadrul memoriei de lungă durată - între memoria declarativă şi cea procedurală, unde prima se ocupă cu a cunoaşte un "ceva" şi include cunoştinta la care se are acces în mod conştient, iar a doua, în mod contrar, se ocupă cu a afla "cum" se realizează ceva, şi cuprinde abilităţi motorii de genul mersului pe bicicleta şi al cântatului la pian. *Uitarea* din memoria pe termen lung se verifică probabil din raţiuni diverse, unul din motivele cheie pentru care informaţia nu poate fi recuperată din memoria de lungă durată fiind faptul că

---

[197] Ibid., art. *Memoria a breve termine,* p.224.

[198] Ibid., art. *Memoria a breve termine: recupero*, p.226.

[199] vezi Ticu Constantin, *Memoria autobiografică. Definirea sau redefinirea propriei vieţi*, Institutul European, Iaşi, 2004.

informaţia disponibilă în momentul recuperării nu prezintă o corespondenţă suficient de bună cu informaţia memorizată. Alţi factori responsabili de uitarea din memoria de lungă durată sunt *interferenţa proactivă* şi *interferenţa retroactivă.* Aceşti factori sunt relevanţi când informaţia căutată se află încă în memoria de lungă durată, chiar dacă e inaccesibilă, dar e de asemenea probabil ca informaţia să fie de acum complet pierdută din raţiuni fiziologice ori de alt tip. În general, testele de memorie se referă la memoria explicită, din complexul de procese al memoriei de lungă durată, şi mai puţin la memoria implicită, cu toate că în cazul pacienţilor amnezici s-a evidenţiat o majoritară memorie de lungă durată alterată, ca răspuns la testele adresate memoriei explicite, dar o buna recunoaştere a testelor de memorie implicită[200].

Memoria de lucru. Termenul se referă în general la un sistem implicat fie în elaborarea cognitivă, fie în memorizarea tranzitorie a informaţiei în curs de elaborare în timpul execuţiei unei vaste game de sarcini cognitive, de diverse grade de complexitate. Există clare suprapuneri între noţiunile de "memorie de lucru" şi "memorie de scurtă durată", dar distincţia lor fundamentală rezidă în calitatea ultimei de a fi generalmente considerată unitară şi presupunând că operează într-un singur mod uniform (Atkinson & Shiffrin 1968), în vreme ce prima e considerată ca fiind alcatuită dintr-o serie de componente diferite (Baddeley 1986, Baddeley & Hitch 1974)[201]. Teoria sistematică a memoriei de lucru e cea propusă originariamente de Baddeley şi Hitch (1974) şi ulterior modificată de Baddeley (1986). Versiunea originară propunea un sistem al memoriei de lucru compus din trei părţi: o componentă executivă centrală de factură liberă care aminteşte de atenţie; un circuit articulatoriu care poate reţine o cantitate limitată de informaţie fonologică ori bazată pe limbaj; un dicţionar pentru informaţii video-spaţiale, dedicat codificării spaţiale şi / sau vizuale.

Atenţia: una din caracteristicile ei principale este capacitatea limitată; s-a descris (Shallice 1982) un sistem supervizor al atenţiei în scopul încadrării teoretice a mai multor procese: executarea sarcinilor care reclamă planificare sau decizii, capacitatea de a trata situaţii conţinând secvenţe cu răspunsuri puţin familiare, şi e folosit în general pentru a înfrunta într-o manieră eficace o problemă, odată ce nivelele inferioare ale

---

[200] Ibid., art. *Memoria a lungo termine,* pp.226-227.

[201] vezi Atkinson, R.C., Shiffrin, R.M., *Human memory: A proposed system and its control processes*, in Spence, K.W., Spence, J.T. (eds.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory,* vol. II, Academic Press, New York 1968; Baddeley, A.D., *Working memory,* Oxford University Press, Oxford 1986; Baddeley, A.D., Hitch, G.J., *Working memory*, in G.H.Bower (ed.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory,* vol.VIII, Academic Press, New York 1974.

sistemului de elaborare s-au revelat inadecvate pentru sarcina în acţiune[202]. Baddeley (1986) a emis ipoteza că o leziune a lobilor frontali poate deregla funcţionarea executorului central al memoriei de lucru.

Bucla articulatorie: are o capacitate extrem de limitată; datele sugerează că acest lucru s-ar datora duratei temporale în mod asemănător cu lungimea unui circuit de bandă magnetică. Baddeley, Thompson şi Buchanan (1975) au emis ipoteza că bucla articulatorie poate reţine aproximativ cantitatea de informaţie verbală care în medie este pronunţată în intervalul a două secunde; experimentele lor au relevat faptul că subiecţii manifestau, în reevocarea serială imediată, o prestaţie mai acurată pentru cuvintele care pot fi pronunţate rapid, decât pentru cuvintele care cer un lung timp de pronunţie[203]. Date neuropsihologice succesive au arătat că teoria buclei articulatorii e prea simplistă; în versiunea modificată a modelului memoriei de lucru (Baddeley 1986) se operează o distincţie între un proces articulatoriu activ legat de producerea limbajului şi un depozit fonologic pasiv implicat în percepţia limbajului. Informaţia fonologică poate să intre în depozitul fonologic direct printr-o prezentare auditivă a materialului verbal, sau indirect, prin articulaţia subvocală sau prin informaţia fonologică înmagazinată în memoria de lungă durată.

Glosarul video-spaţial: în studiul lor, Baddeley şi Lieberman (1980) au pornit de la ipoteza că există o diferenţă semnificativă între elaborarea spaţială şi elaborarea vizuală. Din datele experimentale s-a inferat ideea că elaborarea mesajelor vizualizabile depinde în primul rând de elaborarea spaţială şi din acest motiv o sarcină spaţială simultană are un efect disturbant[204].

Probele în favoarea constituirii din trei componente a memoriei de lucru sunt destul de numeroase, în schimb unele dintre ele sunt mai cunoscute decât celelalte; funcţionarea detaliată a buclei articulatorii e destul de clară, în vreme ce studiul executorului central s-a dovedit extrem de dificil. Concepţia modulară a sistemului memoriei de lucru e, în liniile sale generale, în acord cu tendinţele actuale ale neuropsihologiei cognitive şi ale studiilor asupra *modularităţii minţii*[205].

Memoria episodică. Este vorba despre un tip de memorie care permite reevocarea conştientă a unor fapte personale şi evenimente

---

[202] Shallice, T., *Specific impairments of planning,* in "Philosophical Transactions of the Royal Society London", B, 1982, pp.199-209.

[203] Baddeley, A.D., Thomson, N., Buchanan, M., *Word lenght and the structure of short-term memory,*in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour", 14, 1975, pp.575-589.

[204] Baddeley, A.D., Lieberman, K., *Spatial working memory,* in R.S.Nickerson (Ed.), *Attention and performance,* vol.VIII, Lawrence Erlbaum Assiciates Ltd., Hillsdale, NJ, 1980.

[205] M. W. Eysenck, *Dizionario...*,art. *Memoria di lavoro*, pp.227-230.

databile în trecut. Conceptului i s-au adus amendări în mai multe rânduri, de la introducerea sa în 1972 (Tulving)[206]. Există două principale accepţiuni ale termenului. Primul, cvasi-universal acceptat, defineşte memoria episodică drept un tip de prestaţie de memorie; este vorba despre *achiziţia unei informaţii reprezentabile simbolic şi la succesiva ei reproducere*. Factorii cei mai importanţi care determină acurateţea reproducerii materialului studiat în timpul experimentelor de memorie episodică sunt operaţiile de codificare ale memoriei şi relaţiile între codificare şi condiţiile de recuperare care intră în tema principiului specificităţii de codificare. Explicarea rezultatelor şi a fenomenelor de memorie episodică în termeni de procese psihologice subzistente s-a constituit în obiectivul cel mai important al multor teorii cognitive ale memoriei.

Doar o mică parte din memoria umană este episodică. Marea majoritate a cunoştinţelor achiziţionate de oameni sunt reţinute şi utilizate în cursul propriei vieţi cotidiene şi *nu priveşte amintirea unor evenimente particulare personale*. Capacitatea de a vorbi şi de a înţelege una sau mai multe limbi, de a scrie, de a citi, de a recunoaşte obiectele din ambient şi de a le cunoaşte proprietăţile şi funcţiile, abilitatea de a clasifica aceste obiecte în categorii ţinând cont de natura şi de valoarea lor, apoi capacitatea de a răspunde la întrebări de geografie sau de istorie, de a aprecia literatura sau arta, de a înţelege probleme de economie şi politică, sau alte extrem de multe abilităţi şi cunoştinţe se dezvoltă *odată cu* învăţarea şi depind de memorie. Dar acest tip de cunoştinţe nu are nevoie de reamintirea condiţiilor particulare în care au fost ele achiziţionate; reprezintă capacităţi diverse ale memoriei episodice.

A doua accepţiune a termenului se referă la un ipotetic sistem de memorie care se diferenţiază de alte două importante sisteme ipotetice ale memoriei, respectiv memoria semantică şi memoria procedurală, şi care statuează că abilităţile individuale de a reaminti evenimente trăite personal în trecut (adică: a deveni din nou conştienţi de o precedentă experienţă) sunt făcute posibile datorită unui sistem cerebral integru specializat în acest scop. Recuperarea unei mari varietăţi de informaţii generale asupra lumii, inclusiv al unor simple informaţii reale asupra propriului trecut, poate fi înfăptuită doar de către sistemul de memorie semantică; doar că, după teoriile actuale, o asemenea recuperare diferă de o reamintire episodică în privinţa mecanismelor cerebrale subzistente, a principiilor operative şi al caracterului calitativ al experienţei conştiente asociate[207].

---

[206] Tulving, E., *Episodic and semantic memory,* in E.Tulving, W.Donaldson (Eds.), *Organization of memory*, Academic Press, New York 1972, pp.381-403.
[207] M.W.Eysenck, op. cit., art. *Memoria episodică*, pp.231-232.

Memoria implicită şi explicită. Memoria implicita e definită ca o mai bună prestaţie într-o sarcină, datorată experienţelor precedente, fără însă ca despre acest efect să se păstreze o amintire conştientă (Schachter 1987)[208]. Memoria explicită e definită ca şi prestaţie într-o sarcină, bazată însă pe o recunoaştere conştientă a experienţelor precedente. Prin experimente s-a ajuns la concluzia că măsurătorile tradiţionale ale memoriei ca şi reevocare liberă, reevocare cu indicii şi recunoaştere sunt toate forme ale memoriei explicite. Importante studii asupra nivelelor de elaborare au demonstrat că elaborarea semantică a cuvintelor influenţează memoria explicită. Distincţia între memoria implicită şi memoria explicită a rezultat în mod particular utilă în cercetările asupra amneziei. Schachter (1987) a susţinut că în general pacienţii amnezici dovedesc o prestaţie bună şi aproape normală în sarcini de memorie atunci când o asemenea prestare nu cere conştientizarea amintirii. În afară de Graf, Squire şi Mandler (1984), numeroase studii făcute pe primatul repetiţiei şi pe abilităţile motorii converg cu punctul său de vedere.[209] Mai recent s-au făcut varii tentative pentru a da o fundamentare teoretică proceselor implicate în memoria implicită şi în memoria explicită. După *teoria activării* (Graf, Squire & Mandler 1984), prezentarea unui cuvânt produce activarea automată a reprezentării sale interne în memorie, activare care ar explica îmbunătăţirea prestaţiei în sarcini de memorie implicită. Pe de altă parte, *prestaţia în sarcini de memorie explicită e facilitată dacă materialul reprezentat a fost elaborat în mod acurat în timpul expunerii precedente.*

O poziţie teoretică alternativă a fost propusă de către Roediger şi Blaxton (1987); ei reţin că elaborarea ghidată de date influenţează în general prestaţia în sarcini de memorie implicită, în timp ce elaborarea ghidată de teorie influenţează prestaţia în sarcini de memorie explicită[210].

O explicaţie diversă a fost propusă, pentru diferenţa între memoria implicită şi memoria explicită, de Cohen (1984) şi alţii, când analizează distincţia între memoria declarativă şi memoria procedurală: astfel, prestaţia în sarcini de memorie explicită depinde integral de cunoaşterea declarativă a informaţiei, în vreme ce prestaţia în sarcini de memorie implicită depinde în primul rând de cunoaşterea procedurală a

---

[208] cf. Schachter, D.L., *Implicit memory: History and current status,* in "Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition", 13, 1987, pp.501-518.

[209] Graf, P., Squire, L.R., Mandler, G., *The information that amnesic patients do not forget*, in "Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition", 10, 1984, pp.164-178.

[210] Roediger, H.L., Blaxton, T.A., *Retrieval modes produce disscociations in memory for surface information,* in D.S.Gorfein, R.R.Hoffman (Eds.), *Memory and cognitive processes: The Ebinghaus centennial conference*, Lawrence Erlbaum Associates Ltd., Hillsdale, NJ, 1987.

informaţiei[211]. M.W.Eysenck (1990) considera că toate aceste teorii sunt valabile doar in parte, şi punctează asupra faptului că cea a lui Roedinger şi Baxton (1987) nu explică faptul că elaborarea ghidată a datelor nu e asociată cu o amintire conştientă, în vreme ce cea a lui Cohen (1984) nu explică faptul că cunoaşterea procedurală nu e asociată cu o amintire conştientă[212].

Memoria semantică. Prima definiţie formală a memoriei semantice a fost furnizată de Tulving (1972) care o descrie drept un lexic mental care organizează cunoştinţele pe care o persoană le posedă asupra cuvintelor şi a altor simboluri verbale, asupra semnificaţiilor şi referenţilor lor, asupra relaţiilor existente între ele, asupra legilor, formulelor şi algoritmilor relativi la manipularea acestor simboluri, concepte şi relaţii. Memoria semantică nu înregistrează proprietăţile perceptibile ale stimulilor, ci mai degrabă referenţii lor cognitivi[213].

Considerând nivelul experienţial, Tulving a încercat să distingă între formele memoriei (ca una dintre cele trei forme ale memoriei de lungă durată: memoria episodică, memoria semantică şi memoria procedurală) în termenii naturii experienţei conştiente care însoţeşte recuperarea. Memoria episodică e *autonoetică:* reevocarea unui eveniment reflectă o anume conştientizare a unei contiguităţi între eveniment şi alte caracteristici ale înregistrării temporale. Memoria semantică e *noetică:* chiar dacă e o operaţiune conştientă, recuperarea informaţiei nu e asociată cu nici o contingenţă temporală. Recuperarea memoriei semantice nu cere, deci, accesul la episoadele de învăţare care au furnizat baza originară a unei asemenea cunoaşteri. Dimpotrivă, ea reclamă accesul la înregistrarea individuală a experienţelor personale. În sfârşit, memoria procedurală e *anoetică*: accesul la acest depozit de cunoştinţe se verifică fără o implicare conştientă. Acelaşi autor a susţinut (1985) că în amnezie memoria semantică e cruţată în mod selectiv, de vreme ce limbajul şi inteligenţa generală rezultă conservate.[214] Studiile experimentale au nuanţat şi aceste asumpţii: s-a dovedit că amnezicii au dificultăţi în utilizarea vocabularului relativ la ultimii zece ani ori cel precedent accidentului care a cauzat pierderea de memorie şi finalmente ideea continuării funcţionării memoriei semantice în absenţa celei episodice a căzut definitiv.

Cu toate dificultăţile de a susţine existenţa independentă a memoriei semantice, termenul e încă acceptat pentru a indica acel aspect al memoriei

---

[211] Cohen, N.J., *Preserved learning capacity in amnesia: Evidence for multiple memory systems,* in L.R.Squire, N.Butters (Eds.), *Neuropsychology of memory,* Guilford Press, New York, 1984.

[212] *Op.cit.,* art. *Memoria implicita ed esplicita,* pp.233-235.

[213] Tulving, E., op.cit., p.386.

[214] Tulving, E., *How many memory systems are there?*, in "American Psychologist", 40, 1985, pp.385-398.

de lungă durată relativ la reprezentarea limbajului şi la alte aspecte ale cunoştinţei. Altminteri el reprezintă un termen general pentru a denumi o vastă gamă de iniţiative de cercetare finalizate în înţelegerea reprezentării şi în organizarea cunoştinţelor. Dacă cercetările asupra memoriei semantice au continuat, acest lucru se datorează faptului că în anii '70 conceptul s-a constituit într-un important argument de cercetare în contextul introducerii modelelor reţelelor neurale; scopul cercetării ei era acela de a studia în ce fel cunoaşterea semnificaţiei conceptelor e organizată şi cum vine ea utilizată; ideile asupra naturii memoriei semantice au fost consistent influenţate de dezvoltarea domeniului paralel al inteligenţei artificiale. În 1969, Collins şi Quillian au dezvoltat pe calculator un model ierarhic al memoriei semantice denumit Teachable Language Comprehender (TLC), unde informaţia e reprezentată ca varii combinaţii a trei tipuri de structuri: unităţile (tot ceea ce ar fi reprezentat de un nume sau de o idee: un concept, un obiect etc), proprietăţile (ceea ce poate califica natura unităţii) şi indicatorii (furnizează relaţiile între unităţi şi proprietăţi). Modelul TLC a permis emiterea unor clare predicţii asupra timpului necesar pentru recuperarea diferitelor elemente ale conştiinţei.[215] Faptul că, la nivel teoretic, multe concepte legate de TLC nu posedau un ansamblu clar de caracteristici definitorii şi că nu intrau cu uşurinţă într-o structură ierarhică, precum şi aşa-numitul "efect de tipicitate", prin care oamenii utilizează mai mult timp pentru a confirma apartenenţa unor exemplare atipice la o determinată categorie de exemplare tipice, toate acestea au determinat abandonarea modelului TLC şi înlocuirea lui cu teoria "propagării activării" memoriei semantice. Refuzându-i structura ierarhică, Collins şi Loftus (1975) au propus similaritatea semantică drept baza primară a organizării: e vorba despre procesul prin care activarea unui nod dat pune în funcţie alte noduri cu care acesta este în conexiune. Propagarea e direct proporţională cu forţa legăturilor dintre aceste noduri şi nodurile activate iniţial, aşa încât cu cât e mai slabă legătura între aceste noduri, cu atât e cerut mai mult timp pentru activare[216]. Această teorie a dus, îmbogăţită fiind cu alte consideraţii, la o teorie alternativă asupra memoriei semantice, bazată pe caracteristici; Smith, Shoben şi Rips (1974) au formulat ipoteza că semnificaţia unui cuvânt, spre exemplu, e reprezentată de un ansamblu de caracteristici care-i definesc variile atribute; în această idee, efectele de tipicitate se explică cu uşurinţă prin aceea că exemplarele tipice sunt identificate mai rapid pentru că posedă un număr mai mare de atribute suprapuse în comparaţie cu exemplarele

---

[215] Collins, A.M., Quillian, M.R., *Retrieval time from semantic memory,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior", 8, 1969, pp.240-248.

[216] Collins, A.M., Loftus, E.F., *A spreading activation theory of semantic processing,* in "Psychological Review", 82, 1975, pp.407-428.

atipice. Totuşi, relevanţa teoriei rămâne limitată atâta vreme cât ea urmărea să explice doar cum verifică subiecţii faptul că elementele sunt sau nu sunt membri ai unei categorii[217].

O concepţie alternativă asupra memoriei semantice e propusă de teoria prototipului: un concept e reprezentat nu de caracteristicile sale definitorii, ci de un ansamblu de caracteristici care sunt considerate reprezentative pentru respectivul concept. Şi această teorie însă şi-a dovedit punctele slabe: prototipii nu pot fi identificaţi atât de uşor când sunt consideraţi drept alte tipuri de concepte, *spre exemplu o credinţă.* Aceeaşi teorie întâlneşte dificultăţi serioase atunci când are de explicat de ce lumea acordă o mai mare importanţă unor categorii în locul altora, atunci când se formează un nou concept. Totuşi, datele existente indică faptul că informaţia prototipică e un aspect salient al reprezentării în memoria semantică. Cercetările asupra conceptelor relaţionale au aflat că, în mod similar cu simplele concepte ale obiectelor, reprezentarea lor e prototipică, în loc să fie bazată pe caracterisitcile definitorii. Cu toate acestea, marea parte a cercetărilor asupra cunoştinţelor mai complexe s-a concentrat asupra rolului schemelor şi asupra ideilor derivate din rama (frame) şi din înscris (script). Existenţa schemelor, propusă pentru prima oară de neurofiziologul Head, a fost introdusă în psihologie de psihologul Sir Frederic Bartlett, care susţinea că, în baza experienţei, lumea işi construieşte un ansamblu de expectative asupra a ceea ce trebuie sau nu trebuie să se întâmple în fiecare circumstanţă particulară, ansamblu pe care l-a numit *schema.* Ideea de schemă internă a fost reluată de mulţi psihologi. Schank şi Abelson (1977) au presupus că oamenii posedă nişte înscrisuri pe care le utilizează în înţelegerea evenimentelor de zi cu zi.[218] S-a susţinut de asemenea că persoanele produc un ansamblu de expectative în timpul elaborării perceptive, ceea ce de cele mai multe ori poartă numele de ramă (Yekovich şi Thorndyke 1981). Existenţa acestor rame a fost confirmată de multe date între care sunt şi cele ce arată că e mult mai probabil ca persoanele să ia act de schimbările neaşteptate în componenetele unei scene vizive faţă de componentele care sunt în acord cu rama.[219] Printre inconvenientele teoriei se află dificultatea interpretării evenimentelor totalmente neaşteptate decât după ce ele au loc. Ceea ce

---

[217] Smith, E.F., Shoben, E.J., Rips, L.J., *Structure and process in semantic memory: A featural model for semantic decisions,* in "Psychological Review", 81, 1974, pp.214-241.

[218] cf. Schank, R.C., Abelson, R.P., *Scripts, plans, goals and understanding,* Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1977.

[219] cf. Yekovich, F.R., Thorndyke, P.W., *An evaluation of alternative functional models of narrative schemata,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour", 20, 1981, pp.454-469.

dovedeşte că trebuie că avem în dotare şi alte mecanisme care ne permit să înfruntăm experienţele în mod independent de expectativele noastre[220].

Memoria dependentă de stare. Doar ultimele decenii au luat în analiza ştiinţifică faptul, cunoscut de multă vreme, că evenimentele trăite într-o anume stare fizică ori psihologică sunt reamintite mai uşor în acelaşi tip de stare. De la primele cercetări sistematice asupra dependenţei de stare (D.Overton, 1984), studiile experimentale au evidenţiat mai multe probleme complexe; una este de a determina dacă dependenţa memoriei de droguri, stări de spirit, ori locuri, sunt fenomene în mod fundamental diferite, sau dacă obstacolele în recuperare cauzate de variaţiuni ale stării farmacologice sau ale ambientului fizic sunt mediate de interacţiunile afectelor. În plus, se pare că informaţia se transferă în mod mai limitat de la o stare de conştiinţă anormală sau specială (precum intoxicaţia cu droguri ori o stare de fericire extremă) la o stare normală sau standard (precum sobrietatea ori o stare neutră) decât o face în sens opus; această asimetrie e dovedită şi pentru oameni, şi pentru animale[221].

Operaţiuni de codificare ale memoriei. Sunt acele activităţi care însoţesc percepţia unui element ori a unui eveniment care trebuie să fie reamintit, influenţând astfel proprietăţile urmei mnezice rezultante. O importantă problemă empirică a cercetării de laborator a fost întotdeauna aceea de a identifica variabilele şi factorii care influenţează calitatea prestaţiei de memorie şi a le masura efectele. Principala dezbatere teoretică s-a axat pe determinarea relaţiilor între aceste variabile şi aceşti factori, pe de o parte, şi componenta ipotetică a proceselor de învăţare şi de memorie, pe de alta. Conceptualizarea actului de reamintire distinct, în trei faze succesive de elaborare (*codificare, înmagazinare, recuperare*) a ghidat cercetările teoretice a ultimilor ani. Fenomenele memoriei pot fi definite deci ca "efecte ale codificării", "efecte de înmagazinare", "efecte de recuperare". În multe experimente au fost identificate diferenţe

---

[220] M.W.Eysenck, op.cit., art. *Memoria semantica,* pp.235-240.

[221] cf. Bower, G.H., *Commentary on mood and memory,*in "Behavioural Research and Therapy", 25, 1987, pp.443-455; Eich, E., *The cue-dependnt nature of state-dependent retrieval,* in "Memory and Cognition", 8, 1980, pp.157-173; Fernandez, A., Glenberg, A.M., *Changing environmental context does not reliably affect memory,* in "Memory and Cognition", 13, 1985, pp.333-345; Johnson, T.L., Klinger, E., *A non-hypnotic failure to replicate mood-dependent recall,* in "Bulletin of the Psychonomic Society", 26, 1988, pp.191-194; Mecklenbrauker, S., Hager, W., *Effects of mood on memory: Experimental tests of a mood-state-retrieval hypothesis and mood-congruity hypothesis,* in "Psychological Research", 46, 1984, pp.355-376; Overton, D.A., *State dependent learning and drug discriminations,* in L.L.Iverson, S.D.Iverson, S.N.Snyder (Eds.), *Handbook of psycho-pharmacology,* vol. XVIII, Plenum, New York 1984, pp.59-127, apud M.W.Eysenck, op.cit, art. *Memoria stato-dipendente,* pp.240-245.

considerabile între reevocare şi recunoaştere, atribuibile diverselor operaţiuni de codificare (Hyde & Jenkins 1969; Craik & Tulving 1975); rezultatele lor au arătat că în ambele cazuri elementele studiate variază cu tipul operaţiei de codificare şi cu categoriile de răspuns în faza de studiu. Deciziile de tip semantic sunt mai eficace decât deciziile de tip fonemic, care la rându-le sunt mai eficace decât cele de tip grafemic; apoi, pentru ambele tipuri de decizie, cererile de codificare care reclamă răspunsuri afirmative sunt mai eficace decât cele ce cer răspunsuri negative. Superioritatea de codificare de tip semantic a fost găsită în mod regulat în multe situaţii[222]. Aceste analize mai indică faptul că diferitele tipuri de operaţiune de codificare semantică pot varia în eficacitate. Efectele precise ale oricărei operaţiuni de codificare depind de natura informaţiei de recuperat disponibilă pentru cine o surprinde în momentul recuperării; ele sunt supuse reglementărilor date de principiul specificităţii de codificare[223].

Metacogniţie. Ea poate fi definită drept cunoştinţă sau credinţele asupra propriilor procese cognitive. Aceasta cunoştinţă poate fi folosită şi în reglementarea activităţilor cognitive. Ceea ce ştie o persoană despre propriile capacităţi cognitive nu e totdeauna evident; psihologii au încercat să extragă această cunoştinţă de la individul însuşi, prin chestionare care cereau subiectului să-şi evalueze propria abilitate mnemotehnică. Memoria e un câmp în care a fost studiată amplu metacogniţia. Flavell (1970) a arătat că odată cu creşterea e foarte probabil ca indivizii-copii să adopte strategie care sa le îmbunătăţească prestaţiile mnezice. Copiii mai mari repetă elementele de reamintit, ştiind că le vor uita în intervalul între învăţare şi apelul la ele; adesea adulţii învaţă strategii mai sofisticate şi sunt în stare să le aplice doar atunci când situaţia o cere. Campione, Brown şi Bryant (1985) işi încheie examenul asupra diferenţelor individuale în prestaţiile mnezice afirmând că asemenea diferenţe survin de obicei în situaţii care cer uzul de strategii speciale, situatii în care există posibilitatea pentru individul care învaţă a adopta o strategie de memorizare bună, ori una slabă, ori de a nu recurge la nici o strategie specifică. Când lipseşte această libertate de alegere a strategiei, spre exemplu în recunoaşterea a de câte ori s-a manifestat o precedenţă, variaţia individuală care rezultă devine minoră.[224] Un aspect al cunoaşterii metacognitive generalmente întâlnit este senzaţia de cunoaştere (*feeling of knowing*)[225].

---

[222] cf. Hyde, T.S., Jenkins, J.J., *Differential effects of incidental tasks on the organization of recall of a list of highly associated words,* in "Journal of Experimental Psychology", 82, 1969, pp.472-481; Craik, F.I.M., Tulving, E., *Depth of processing and the retention of words in episodic memory,* in "Journal of Experimental Psychology: general", 104, 1975, pp.268-294.

[223] M.W.Eysenck, op.cit., art. *Memoria: operazioni di codifica,* pp. 246-248.

[224] cf. Flavell, J.H., *Developmnetal studies of mediated memory*, in H.W.Reese, L.P.Lipsitt (Eds.), *Advances in child development and behavior,* vol. V, Academic

Mnemotehnica. Termenul cuprinde metodele pentru îmbunătăţirea memoriei, dar se foloseşte adesea în relaţie cu tehnicile care apar insolite şi artificiale celui care nu le cunoaşte în profunzime. De obicei mnemotehnica are puţine legături cu ceea ce trebuie învăţat, dar e adoptată întrucât furnizează o semnificaţie celui care învaţă, furnizează indicii mnemotehnice ori o organizare oarecare in interiorul unui material altminteri dezlânat si privat de semnificaţie. Primii despre care se cunoaşte că au folosit mnemotehnicile sunt vechii greci; lui Simonide i se atribuie inventarea metodei "loci"-lor: memorizatorul alege o serie de locuri bine-cunoscute, precum casele de pe strada lui ori camerele din casă, astfel încât se formează atunci o imagine vizivă, mentală, legând reprezentarea unui element de amintit de unul dintre aceste locuri. Re-chemarea cere reevocarea mentala a imaginii fiecarei incaperi si identificarea elementelor imaginate in interior. Oratorii greci şi romani foloseau această tehnică pentru a memoriza punctele mai obscure ale lungilor lor discursuri, evitând astfel să poarte notiţe la ei. Nu formarea imaginilor in sine face mai uşoara re-chemarea informaţiilor, ci însăşi folosirea imaginilor pentru legarea elementelor între ele[226]. Între limitele metodei loci-lor se numără faptul ca cel care invaţă este dependent de disponibilitatea în memorie a unei serii perfect cunoscute de locuri, iar reevocarea e mai uşoară dacă se procedează la o ordonare a acestor locuri în propria imaginaţie. O adaptare mai flexibilă e metoda "peg", în care locurile sunt substituite de cuvinte concrete pe care cel care memorizează le-a învăţat înainte drept corespondente ale unor numere ordonate (de la 1 la 100, spre exemplu). Se poate facilita în plus memorizarea unui sistem fonetic în care fiecare cifră poate fi substituită de o consoana care, la inserarea unor vocale potrivite, poate forma un cuvânt concret. Alte adaptări mai moderne, spre exemplu, au dezvoltat o mnemotehnica eficace pentru reamintirea *numelor de persoane*, prin care numele se converteste intr-o oarecare reprezentare imaginabilă legată de o *parte peculiară a fetei persoanei respective*[227]. Nu toate mnemotehnicile utilizează imagini mentale. Unele cer *legarea elementelor în interiorul unei povestiri*, altele utilizează *rime ori primele litere ale unor cuvinte de reamintit*. Aceste ultime sunt eficace în reţinerea

---

Press, New York 1970; Campione, J.C., Brown, A.L., Bryant, N.R., *Individual differencies in learning and memory,* in R.J.Sternberg, (Ed.), *Human abilities: An information-processing approach,* Freeman, New York, 1985, pp. 103-126.

[225] M.W.Eysenck, *op.cit.*, art. *Metacognizione,* pp. 255-258.

[226] cf. Morris, P.E., Stevens, R., *Linking images and free recall,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior", 13, 1974, pp. 310-315.

[227] cf. Morris, P.E., Jones, S., Hampson, P.J., *An imagery mnemonic for the learning of people's names,* in "British Journal of Psychology", 69, 1978, pp. 335-336.

unei informaţii relative la ordine, în schimb nu contribuie mult la învăţarea unui material nou[228].

Structurile de memorie servesc în profunzime încercările de reconstruire a strategiilor active ale înţelegerii unui text, începând de la cele necesare pentru expresiile cele mai simple şi până la cele care permit lectorului să caute sâmburele unui text. Ansamblul tuturor interpretărilor literale ale frazelor care compun un text se numeşte text fundamental ("text base"); când rezumăm un text reuşim să facem să conveargă acele semnificaţii elementare într-una mai generală. Această treaptă în plus pe care o realizam faţă de reprezentarea pe care ne-o ofera textul fundamental e definită de Kintsch şi Van Dijk drept trecerea de la o microstructura la o macrostructura; reconstrucţia proceselor responsabile de aceasta trecere e foarte importantă, întrucât este însăşi cheia pentru înţelegerea textelor. Principalele tipuri de reguli care produc macrostructuri sunt: integrarea (se recunoaşte în determinate expresii în text ceva care sintetizează operaţiunile elementare) şi construcţia (se doreste rezumarea într-o singura expresie a tuturor frazelor care sunt componente, presupuneri, consecinţe ale unui eveniment ori ale unei acţiuni); regulile care duc de la macrostructuri la microstructuri sunt: generalizarea (reduce la termeni generalizanti) şi anularea (renunţă la informaţiile supraabundente). În ceea ce priveşte cunoştinţele care duc la formarea macrostructurilor, un răspuns răspicat e dificil în mometul de faţă, chiar dacă Dijk şi Kintsch (1983) reţin ca în mod particular importante pentru anumite tipuri de texte aşa-numitele *structuri schematice*: este vorba despre gramaticile povetirilor şi despre schemele narative.

Black (1985) a dat o subdiviziune tripartită a structurilor de memorie, reluând în parte teoriile celorlalţi doi cercetători: primul grup de structuri e dat de *relaţiile de coerenţă:* ele permit a se stabili sau a se recunoaşte legături între varii expresii pentru că, spre exemplu, se referă la acelaşi obiect sau subiect (coerenţă referenţială) sau pentru că între elementele descrise e o relaţie cauzală; în afara lor, mai poate funcţiona o relaţie motivaţională, de vreme ce o expresie poate descrie o acţiune iar o alta obiectivul care o determină. Al doilea grup de structuri e constituit din aşa-numitele *unităţi cognitive:* sunt unităţi de ordin superior, care prezidează operaţiunile care conduc la rezumări; între ele se numără episoadele, mecanismele şi descrierile, cu ajutorul cărora sunt rânduite componentele şi proprietăţile. Al treilea grup, care ne permite să stabilim relaţii de coerenţă şi să evidenţiem unităţile cognitive, este descris cu un termen general: *cunoaştere asupra lumii*; în interiorul său se poate distinge

[228] vezi Morris, P.E., Cook, N., *When do first letter mnemonics help recall?*, in "British Journal of Educational Psychology", 48, 1978, pp. 335-336. Apud, M.W.Eysenck, op.cit., art. *Mnemotecnica,* pp. 258-260.

între următoarele tipuri: cunoaşterea acţiunilor umane (esenţiale pentru stabilirea relaţiilor motivaţionale), cunoaşterea evenimentelor fizice, cunoaşterea obiectelor şi a localizărilor lor şi cunoaşterea raţionamentului uman (care nu coincide cu raţionamentul logic, de vreme ce uneori puţine exemple sunt necesare pentru a accepta o generalizare)[229].

Teoreticienii memoriei desigur că recunosc faptul că nici memoria de lungă durată nici cea de scurtă durată nu sunt în întregime şi exclusiv auditiv-verbal-lingvistice (dupa statuarile lui Atkinson si Shiffrin, 1968 si Norman, 1969); există un interes crescând pentru modalităţile vizuale şi non-verbale ale memoriei. O altă asumpţie importantă este aceea că procesele imaginale şi verbale sunt independente, dar devin interconectate şi capabile de funcţionare cooperativă ca rezultat al experienţei asociative[230].

*

În antropologie, cea mai mare parte a studiilor experimentale pe memorie a fost facută pe culoare, datorită unui număr de avantaje: culorile sunt uşor de adus în teren şi de manipulat experimental, există interesante diferenţe culturale în numirea culorilor, iar relaţia între itemi şi culorile numite se poate bucura de încredere. Studiul clasic pe culoare şi pe memorie a fost întocmit de Roger Brown şi Eric Lenneberg (1954), cae au dorit să testeze ipoteza whorfiană asupra relaţionării între lexiconul culorilor şi acurateţea memoriei. O concluzie la care au ajuns a fost aceea a codabilităţii informaţiilor legate de culoare, deşi relaţia dintre acurateţea memoriei şi codabilitate s-a dovedit instabilă. În 1964 s-a descris o altă măsură (de către Volney Stefflre), care a reusit să prezică cu precizie acurateţea memoriei în diversele tipuri de exersare: acurateţea comunicaţională (*communication accuracy*), bazată pe aproximarea procesului comunicaţional de a-i face pe indivizi să comunice între ei, cu

[229] Roncato, S., Zucco, G., op. cit., pp. 259-281.

[230] Paivio, A., *Images in Mind: The evolution of a theory*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire 1991, pp. 45-76. El dă următoarea schemă a exemplelor de stimul input corespunzând cu modalităţile senzoriale şi simbolice (p. 52):

Sensory Modality	Symbolic Modality	
	Verbal	Nonverbal
Visual	Printed words	Pictures or Objects
Auditory	Speech sounds	Environmental sounds
Tactile	Braille	Feelable objects
Kinesthetic	Motor feedback from writing	Motor feedback from haptic

Exploration of objects

expectaţia ca itemii comunicati interpersonal cu acurateţe vor fi din nou comunicaţi interpersonal cu acurateţe. În acest punct studiile s-au legat şi mai mult de lingvistică, în scopul de a dovedi efectul categoriilor de limbă asupra memoriei.[231]

Ducând mai aproape de ştiintele speculative cercetarea asupra competenţelor memoriei, Gian Paolo Caprettini interpretează povestirea ca *forma mentis*, situând-o undeva între structurile memoriei şi cele ale uitării. El reia cele două aspecte complementare ale memoriei în forma în care au fost ele conceptualizate în greaca clasică, drept înţelesuri distincte date lui "a-şi reaminti" (ricordare): primul se referea la "a aminti", în sensul lui 'a menţiona', iar celălalt era cel propriu-zis de "a-şi aduce aminte". Semiologul refuză să le vadă drept structuri mentale alternative şi statuează că înţelesul primului este de a preleva datele memoriale dintr-un repertoriu şi de a le numi, în vreme ce al doilea se referă la activitatea de individuare, mai mult spaţială şi iconică decât lingvistică, a datelor informative deja repertoriate. Al doilea proces îl precede în mod uzual pe primul, prin aplicarea unui codice de reprezentare, al unei acţiuni de transfer din memorie în emisia semnificativă. Definind povestirea în termeni cognitivi, el spune: "il racconto costituisce non soltanto "un testo referenziale con temporalità rappresentata" ma anche una *forma della razionalità*, un meccanismo che organizza i dati cognitivi in mappe di rappresentazione, in configurazioni possibili, assegnando – fra l'altro – al materiale criteri di rilievo causale, successione temporale, angolatura prospettica"[232]. În termeni de comunicare, aceasta nu implică doar diada emitent-receptor, pentru că în fiecare clipă omul primeşte şi elaborează informaţie şi înmagazinează date. Orice discurs implică, de fapt, întregul plan al organizării comportamentului uman, în măsura în care "nici un organism viu nu poate în realitate alege să nu comunice"[233]. În acest punct, întrebarea este care sunt mecanismele care favorizează asocierile între

[231] D'Andrade, R., *The development of cognitive anthropology,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 184-193. El mai spune (p.193): "It would be nice if human memories were *only* biased by the accumulation of actual experiences. However, there is considerable evidence that memory can just as easily be biased by verbally learned stereotypes as by long-term experience (…)".

[232] Caprettini, G.P., *Semiologia del racconto*, Laterza, Bari, 1992, p.162; în citatul inserat în text el preia vorbele lui Tz.Todorov, s.v. *Testo*, in O.Ducrot si Tz.Todorov, *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio,* Isedi, Milano, 1972, pp.381-386. Cf. şi Teun A. Van Dijk şi Michel Butor cu studiile despre raportul strâns (şi deci influenţa reciprocă) între capacitatea narativă şi înţelegerea realităţii, în câmpul semioticii, iar în cel al psihologiei - Jerome Bruner; a se vedea şi H.Ruthrof, *The Reader's Construction of Narrative,* Routledge and Kegan Paul, London 1981 - apud G.P.Caprettini, loc.cit., nota 5.

[233] Anthony Wilden, apud G.P.Caprettini, op.cit., p.167.

informaţiile deja existente în memorie şi integrarea lor cu informaţii noi. Chiar şi în înţelegerea / comprehensiunea unei povestiri, înţelese ca loc de reprezentare de cunoştinţe, în virtutea căreia informaţiile asumă un format particular, anume cel narativ, indivizii se servesc fie pentru semnificaţia cuvintelor în sine, fie pentru conexiunile între fraze, de cunoştinţele pe care le-au depozitat în memorie. Condiţiile extreme ale amintirii sunt *uitarea* şi *tăcerea;* dacă uitarea apare drept condiţia extremă a memoriei şi a identităţii, tăcerea poate rezulta astfel în raport cu limbajul, iar mai general în raport cu exprimarea şi cu comunicarea experienţei umane. Calchiind pe modelul jakobsonian al factorilor de nesuprimat ai comunicării verbale, rezultă cele şase posibilităţi de tăcere: tăcerea emitentului, tăcerea destinatarului, tăcerea contextului, tăcerea mesajului, tăcerea contactului (sau a canalului), tăcerea şi codul; dacă fiecăruia îi vom atribui câte una dintre funcţiile de bază, vor rezulta: tăcerea emotivă, tăcerea conativă, tăcerea referenţială, tăcerea poetică (ori autoreflexivă), tăcerea fatică şi tăcerea metalingvistică. O precizare foarte valoroasă studiului nostru este că *"Anche il silenzio del destinatario parla di chi tace"*[234].

Memoria şi calităţile, ori mai degrabă capacităţile ei, au fost luate în considerare de către etnologi cu deosebire în problemele legate de transmiterea şi perpetuarea naraţiunii populare şi a întregului corp tradiţional legat de ea. Iar între exponentele formelor de naraţiune populară, cea mai des invocată a fost desigur formula basmului; întrebarea care a subzistat în acest context a fost în ce măsură memoria, fie ea individuală ori colectivă, condiţionează fiecare dintre nivelele textului fiabesc, contribuind astfel la a explica structura şi configuraţia lor particulară. În interiorul unei mentalităţi orale, faptul că memoria deţine un loc central în coeziunea comunitară e fundamental şi generalmente împărtăşit de către cei care studiază oralitatea şi culturile orale. În cadrele studiilor asupra diverselor forme şi genuri ale artei verbale orale, rolul fundamental al memoriei a fost evidenţiat cu atât mai mult în ceea ce priveşte producţia poetică şi poezia epică, în particular, pornind de la studiile lui M. Parry şi A. B. Lord asupra naturii formularistice a acestei poezii. Multe dintre caracteristicile chiar stilistice ale basmului se pot explica în raport cu memoria, şi astfel se pot subdivide în: dispozitive pentru uşurarea reamintirii şi în trăsături care, datorate iniţial limitelor memoriei, vin recuperate pozitiv înăuntrul codicelui basmului, devenind de-a dreptul caracterizante. În prima categorie se încadrează modelul narativ, tendenţiala linearitate temporală a intrigii, repetiţiile, acţiunile aproape identice care se repetă (în general, de trei ori), repetiţiile relative doar la planul discursului; în a doua ar intra formulele stereotipe de pasaj,

[234] G.P.Caprettini, *op.cit.*, pp. 161-177; citatul se află la p.173.

fragmentele cu un grad ridicat de ritmicitate, care par să se situeze în situaţii-cheie ale dezvoltării peripeţiilor. Faptul că trăsăturile de mai sus, în raport cu condiţionările originare ale memoriei, sfârşesc prin a deveni caracterizante pentru basm ca gen e pus în lumină de basmele scrise; astfel încât azi se pune problema răsturnării perspectivelor în analiza basmului: basmul scris trebuie studiat astfel încât să recupereze versantul oralităţii, de vreme ce autorii lor şi-au polarizat în mod conştient textele înspre aceasta[235].

§ 2. Transmitere prin tradiţia folclorică

Problema transmiterii este una dintre întrebările de bază, cu atât mai mult cu cât încercăm să investigăm fenomenul cu un aparat metodologic lărgit de perspectivele psihologiei cognitive şi de studiile generale asupra memoriei. Complexitatea răspunsului, sau, mai exact, corectitudinea întrebării, ţine de formularea onestă a unei probleme, care, de altminteri, a frământat lumea ştiinţifică încă din secolul trecut: cum se explică faptul că se documentează fenomene culturale aparţinând unor parametri spaţio-temporali extrem de vaşti şi totuşi extrem de asemănătoare.

Soluţiile mai vechi vin din tabăra diferitelor istoricisme, începând cu istoricismele hegeliene şi pozitiviste de secol XIX şi continuând cu istoricismele etnologice (şcoala istorico-culturală vieneză[236]) sau neohegeliene (şcoala pettazzoniană şi cea croceană, ultima cu ingrediente neomarxiste gramsciene[237]) din veacul următor. Ne oprim pe scurt la cazul istoricismului italian, în lectura unui clasic al etnologiei postbelice, Alberto Mario Cirese[238]. Pentru el, distincţia de bază dintre *tradiţie* (ca transmitere temporală) şi *difuziune* (transmitere spaţială), trebuie operată pe fondul diadei *poligeneză* (atestată îndeosebi în contextul doctrinelor

---

[235] C.Lavinio, *Modello narrativo e intreccio nella fiaba: i condizionamenti della memoria,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987 (*Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee*), a cura di G.Cusatelli, pp. 41-47.

[236] Wilhelm Schmidt, *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach to the Racial Question*, tr.en., Fortuny's Publishers, New York, 1939; cf. Id., *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, tr.en., Methuen & Co. Ltd, London, 1931.

[237] Pentru prezentarea istoricismului etnologic italian, vezi Carlo Tullio-Altan e Marcello Massenzio, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998 şi, desigur, lucrarea clasică a lui Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Edizioni Argo, Lecce, 1997.

[238] Alberto Mario Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973.

evoluţioniste[239]) – *monogeneză* (asociată difuzionismului istoricist[240]). Conceptele de *tradiţie* şi de *transmitere culturală* apar drept corelative, astfel încât *tradiţia* poate fi definită *ca transmitere în timp a faptelor culturale* (concepţii, comportamente, instituţii, produse culturale)[241]: "Quando la trasmissione nel tempo avviene all'interno di uno o più gruppi socio-culturalmente omogenei (da contadini e pastori a contadini e pastori, oppure da borghesi a borghesi), il processo consapevole o inconsapevole attraverso il quale i fatti culturali si tramandano o passano da una generazione all'altra viene detto *tradizione*; l'operazione poi con la quale gli individui delle nuove generazioni vengono integrati nella cultura del gruppo viene chiamata anche *inculturazione* (…). Se invece la trasmissione nel tempo avviene con passaggi da un gruppo socio-culturale ad un altro diverso dal primo, si ha il fenomeno dello *spostamento nella dimensione sociale* (…) e si parla di *acculturazione* (…)."[242]

Tema mutaţiilor în plan social ("lo spostamento nella dimensione sociale"), legată de problema stratului social de origine, are o importanţă centrală în studiile etnologice şi se referă îndeosebi la "întâlnirile-ciocniri între diferite nivele de cultură" ("incontri-scontri tra diversi livelli di cultura"). Fenomenele de redimensionare socială şi de circulaţie culturală pot fi explicitate în termenide circulaţie socială a faptelor culturale (circolazione sociale dei fatti culturali), de procese de ascensiune şi coborâre (ascesa e discesa), de folclorizare (folclorizzazione) şi de aculturaţie (acculturazione)[243]. Precizăm că *aculturaţia* (engl. *culture*

---

[239] Teoriile poligenetice nu sunt interesate de distribuţia spaţială a fenomenelor, întrucât prezenţa aceluiaşi fenomen în regiuni şi comunităţi culturale mai mult sau mai puţin îndepărtate e considerată a fi produsul unei convergenţe naturale înspre soluţii şi rezultate identice şi manifestarea faptului că acele zone şi acele grupuri au traversat aceleaşi faze evolutive.

[240] Abordarea de tip monogenetic e interesată îndeosebi de distribuţia spaţială a fenomenelor: perspectiva difuzionistă vizează decelarea locurilor şi, pe cât posibil, a perioadelor de geneză a diferitelor fenomene prin metode care ţin de geografia lingvistică, de geografia folclorică şi de tehnicile istorico-geografice, vizând decelarea, din datele distribuţiei spaţiale a fenomenelor, a unor indicaţii destul de probabile asupra succesiunii lor temporale, în vederea determinării unei cronologii relative.

[241] A.M. Cirese, *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*. Corso tenuto dal Prof. A.M.Cirese nell'Anno Accademico 1961-62, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Magisterio, 1962, pp.145-172.

[242] A.M.Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973, p.92.

[243] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.94.

contact)[244], constă în procesele de schimb care se verifică prin contactul între culturi diferite şi în circulaţia faptelor culturale, prin chiar forţa prestigiului categoriilor culturii hegemonice (şi atunci vorbim despre o aculturaţie „spontană sau mai puţin mecanică") sau prin coerciţiile 'civilizatoare' ale unor categorii hegemonice asupra celor subalterne (aculturaţie "intenţională şi coercitivă")[245]. Pe de altă parte, *inculturaţia* (engl. *enculturation*) indică procesul sau mănunchiul de procese conştiente / inconştiente, spontane / organizate, prin care noii născuţi dintr-un grup socio-cultural dat sunt integraţi în cultura grupului însuşi, în sensul acceptării valorilor şi modelelor, absorbirii cunoştinţelor.

În acest context, tradiţia-proces poate fi definită totodată şi ca un act de inculturaţie care vizează integrarea noilor generaţii în cultura grupului[246], ceea ce presupune două aspecte: pe de o parte, presiunea caracterului colectiv al grupului (care "constituie cadrul cultural coercitiv") şi, pe de altă parte, sunt tipurile diferite de reacţie pe care noile generaţii le au în faţa presiunii condiţionatoare şi a acţiunii educative: modelele propuse pot fi "moştenite" în mod inconştient şi într-o formă substanţial pasivă, în vreme ce ceea ce se poate apropria activ şi conştient este susceptibil de a fi amendat prin inovaţii sau de a fi refutat[247].

Cirese afirmă caracterul universal, din punctul de vedere al faptelor culturale şi al stratificării sociale, al proceselor de *transmitere culturală* şi de *inculturaţie* (sau de *tradiţie-inculturaţie*), dar care depind decisiv de caracterul predominant scris sau oral al contestului socio-cultural: "I processi di *tradizione* e le operazioni di *inculturazione* non sono esclusivi del mondo popolare: si verificano infatti anche ai livelli culti. Non è perciò possibile assumere la tradizione come un fatto di per sé popolarmente connotativo[248] (…). Se mai, in certe condizioni storiche, può essere

---

[244] Aculturaţia este asociată teoriilor difuzioniste; aculturativă sau nu, difuziunea provoacă modificări inovative în materia propagată şi constituie un element important în procesul de elaborare culturală (A.M.Cirese, *op.cit.*, p. 96).

[245] A.M.Cirese, *Cultura egemonica*, p.107; cf. Melville J. Herskovits, *Acculturation. The Study of culture Contact*, J. J. Augustin Publishers, New York City, 1938 (istoricul studiilor anglo-saxone de antropologie). A. Dupront, *L'acculturazione: storia e scienze umane*, Milano, 1966 (conceptul istoric de aculturaţie) şi Ernesta Cerulli, *Inculturazione, deculturazione, acculturazione, etno- e genocidio*, Genova, 1972 (noţiunea etnologică de aculturaţie).

[246] "Il processo della trasmissione (che è un processo *sociale*) … può essere prospettato nei termini delle operazioni consapevoli o inconsapevoli che ogni gruppo compie per integrare le nuove generazioni entro i propri quadri culturali, e cioè secondo i propri modelli." (A.M.Cirese, *op.cit.*, p.98)

[247] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.98.

[248] "… la trasmissione orale dei testi letterari è 'popolarmente connotativa' *oggi e là dove* esista una élite socio-culturale che pratichi essenzialmente o esclusivamente la tadizione scritta; *non lo è* (e non lo è stata) nelle società o nelle epoche senza

'popolarmente connotativo' il fatto che l'inculturazione avvenga prevalentemente o esclusivamente in modo inconsapevole e spontaneo, e che la trasmissione nel tempo si verifichi esclusivamente o prevalentemente per tramiti *orali*, con assenza totale o parziale dei tramiti scritti."[249] Dar, pe de altă parte, acelaşi autor consimte la faptul că studiile etnologice, deşi se ocupă cu "diversitatea culturală" care însoţeşte sau corespunde "diversităţii sociale", privilegiază comportamentele şi concepţiile culturale "solidare" (în sensul unui anumit izomorfism) cu grupurile sociale valorizate ca "populare" (distincte de "elite"). Ceea ce nu înseamnă că aceste grupuri sociale sunt în mod necesar şi autori sau producători, ci doar că sunt purtătorii unor fapte culturale, independent de geneza acestora (în straturile sociale dominante sau în cele subalterne). Conotaţia (*connotazione*) se referă, în acest sens, la raportul de solidaritate dintre un fapt cultural şi un grup social. Se poate deci afirma că studiile demologice se ocupă de activităţile şi de produsele culturale care sunt *popolarmente connotati*, nu din raţiuni populiste (pentru că ar fi mai "adevărate", mai "frumoase" decât activităţile şi produsele elitare), ci pentru că exprimă, documentează şi reprezintă o "condiţie socio-culturală particulară şi specifică"[250].

De asemenea, trebuie luate în considerare modificările mai mult sau mai puţin profunde ale materiei transmise în timp: *tradiţia*, văzută ca *proces de transmitere temporală şi spaţială şi ca deplasare în dimensiunile sociale*, va fi explicitată atunci şi prin conceptul corelativ de *inovaţie* (vizibil îndeosebi în produsele poetico-folclorice). În studiile de demo-antropologice, *tradiţia* indică deopotrivă procesele (operaţiile) şi produsele (rezultatele), reprezentând atât "complexul actelor de transmitere în timp îndeplinite de indivizi sau de grupuri", cât şi "ceea ce acele acte au transmis"; după cum, corolarul categoriei de tradiţie, *inovaţia*, desemnează atât "actul prin care se modifică o situaţie preexistentă, introducând un element care mai înainte nu exista", cât şi "elementul introdus"[251]. Inovaţiile apar nu numai în contextul transmiterii în timp (tradiţia), ci şi al propagării în spaţiu (difuziunea), situarea în dimensiunea socială sau prin circulaţie şi prin fenomenul conex al *folclorizării*. *Inovaţia – proces* se referă la complexul de operaţii cu care se intervine asupra unei situaţii preexistente şi, deci, tradiţionale (o "stare culturală"), introducând

---

scrittura, nelle quali dunque non esisteva una distinzione-opposizione tra oralità e scrittura. (…) Insomma la 'popolarità' si definisce per differenza: se ne può sensatamente parlare solo nelle situazioni storiche e sociali in cui coesistono (sono compresenti) fenomeni 'non popolari', 'culti', 'aristocratici' ecc." (A.M.Cirese, *op.cit.*, pp.15-16)

[249] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.92.

[250] A.M.Cirese, *op.cit.*, pp.13-14.

[251] A.M.Cirese, *op.cit.*, pp. 96-97.

elemente care mai înainte nu erau, eliminând ceea ceea era sau făcându-le pe amândouă; *inovaţiile – produs* sunt rezultatele operaţiilor inovative (în literatura populară, *variantele*)[252]. Un alt concept solidar cu noţiunile de tradiţie şi inovaţie este cel de *elaborare populară sau comună* ("elaborazione popolare o comune"), care se aplică în special în cazul poeziei populare[253].

Pentru a reduce ambiguitatea, Cirese utilizează singularul (tradiţie, inovaţie) când e vorba despre proces şi pluralul (tradiţii, inovaţii), când se referă la produse. Se poate pleca de la produse şi rezultate (mai ales în cercetările de arhivă) pentru a reconstitui operaţiile şi procesele care le-au generat, dar se pot aborda procesele pe viu, în modul lor direct de manifestare (în cercetările de teren)[254].

*

Un tip radical diferit de soluţii vine din partea teoriilor anti-istoriciste, din care selectăm aici două poziţii ireconciliabile, una de extracţie metafizică (fenomenologică) şi una „postmodernă" (cognitivistă). Pentru hermeneutica fenomenologică practicată în Europa în prima jumătate a secolului al XX-lea citǎm teza lui Mircea Eliade: în transconştient există nişte unităţi minimale denumite *patterns - modele exemplare*, care au o dimensiune ontologică, spre deosebire de arhetipurile jungiene, care sunt concepte psihologice. Ele ar sta la baza activităţii afabulatorii a omului, astfel încât a cerceta fenomenul religios înseamnă a porni de la experienţa umană încastrată în acel fenomen, care este o experienţă simbolică.

Carl von Sydow abordează şi el conceptul de tradiţie, însă nu din perspectiva fenomenologiei religiilor, ci a teoriei fenomenologice a genurilor narative. El circumscrie termenul de *tradiţie în sine* oarecum autarhic, precizând că nici teoria migraţiei faptelor de cultură, nici cea a poligenezei nu au fost capabile să descrie biologia tradiţiei[255]. Avem cunoştinţe despre *distribuţia tradiţiei*, în sensul că în teren găsim anumiţi purtători specifici pentru fiecare tip de tradiţie (pe categorii de gen, vârstă, ocupaţii etc)[256], ca şi despre *diseminarea* ei, ca rezultat al mobilităţii

[252] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.99.
[253] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.100.
[254] A.M.Cirese, *op.cit.*, p.97.
[255] C. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, (s.a.), pp. 11-12.
[256] Id., *ibid.* p. 12 si urm.: "… the tradition practised in a home changes from time to time, so that various brothers and sisters are brought up in a different tradition. In a big family *e.g.* some of the children will often be together with either or both of the parents for a longer period and in a more intimate way than their brothers and sisters. Nor should we ignore the wider domestic circle made up by the former-day

purtătorilor activi; configurându-se şi problema zonei de origine, soluţiile date sunt de relevanţă nu doar pentru folclorist, dar şi pentru istoric, interesat să distingă între purtătorii activi şi pasivi ai tradiţiei şi să observe diferitele posibilităţi de diseminare şi transmitere a variilor încărcături tradiţionale.

Pentru soluţia cognitivistă, prezentăm modelul culturalist propus de Ioan Petru Culianu, care a construit o semiologie deopotrivă de anti-istoricistă (hipercritică la adresa istoricismului german) şi de antimetafizică (acidă faţă de psihanaliza jungiană şi de fenomenologia religiei), susţinută de teoriile literare postmoderne şi de psihologia cognitivă, operând cu două concepte de bază: *intertextualitatea* şi *transmiterea cognitivă*[257]. El le considera drept noutatea fundamentală pe care a adus-o în câmpul metodologic al istoriei religiilor. În loc să fie cercetat arhetipul unui mit, trebuie căutată variabilitatea lui extremă, pentru a vedea care îi este spectrul de toleranţă logică[258]. În timp, pornind de la o metodă iniţial localizată pe studiile gnostice, Culianu ajunge la un principiu universal de explicare a oricărui fenomen cultural, sub raportul mecanismului său cognitiv de generare. *Călătorii în lumea de dincolo*, publicată în anul morţii sale, exprimă foarte exact importanţa crucială pe care o acorda Culianu descoperirii sale, o metodă care devine în sine o *mathesis universalis*[259].

Astfel, conform periodizării propuse de Patapievici[260], concepţia lui Culianu a cunoscut o mutaţie fundamentală în 1986. Studiile sale de

---

"village home", with its work in common, feasts, entertainment, etc. The children will therefore become bearers also of a good many traditions which they have not received from the parents, but from other families in the village, from comrades, and not least from the places where they have served, as in the last mentioned cases we may imagine a frequent repetition of the same traditions, which are thus instilled into their minds in much the same manner as in their own home. This applies also to the common life during military service, in which the same stories, songs, etc, are often repeated day after day, and likewise during long periods spent together at sea, in felling timber, etc. Among all those who listen to tales and songs, however, there will in all these last mentioned cases be only a very small number who become active bearers of the tradition that is so often served up to them."

[257] Roberta Moretti, *Ioan P. Culianu, storico delle idee: esempi di metodologia ermeneutica*, în volumul "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni" (Atti del convegno. Accademia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000), a cura di I. Benga e B. Neagota, PUC, Cluj-Napoca, 2002, pp. 335-346.

[258] Culianu, I.P., *Gnozele dualiste ale occidentului*, Nemira, Bucureşti 1996.

[259] H.-R. Patapievici, *Ioan Petru Culianu: o mathesis universalis*, Postfaţă la vol. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 358.

[260] H.-R. Patapievici, *art.cit.*, pp. 345-378.

dinainte cantonează într-o analiză de morfologie culturală şi de istorie a ideilor, vizând descrierea cunoştinţelor (ca ideologice, recurente şi diverse). Scopul oricărei cercetări constă atunci în identificarea, catalogarea şi clasificarea cunoştinţelor. Nevoia stabilirii originii unei cunoştinţe statuează că studiul e complet atunci când, printr-o difuziune continuă, a putut fi identificată sursa materială a fenomenului spiritual (cultural) studiat. Recurenţa cunoştinţelor e explicată prin regularităţile psihologiei analitice (complexele freudiene, inconştientul colectiv şi arhetipurile jungiene). La un al doilea nivel, cunoştinţele sunt activate şi acţionate de "presupoziţii culturale" de adâncime care, într-o epocă dată, alcătuiesc grila interpretativă, filtrul hermeneutic al unei epoci, căreia îi conferă originalitate; acesta prezintă unicitate şi este insesizabil, neputând fi dezvăluit decât prin învăluire, iar cercetătorul este invitat să pătrundă în culisele scenei ideilor, pentru a surprinde firele invizibile.

După 1986, studiul lui Culianu are ca obiect stabilirea *setului de reguli* (sau de idei), adică enumerarea enunţurilor ontologice elementare şi a mecanismelor de generare, care constă în activarea posibilităţilor opţiunii binare. Ideea *originii* în sens difuzionist (şi istoricist) este categoric respinsă, întrebarea "de unde vine?" fiind înlocuită de întrebarea "cum e generat?". Faptul spiritual e "explicat" când e identificată *categoria* istorico-religioasă proximă. Arhetipurile, inconţientul colectiv sunt considerate pseudo-explicaţii de tip *explanatory principle*, foarte criticat de el. Recurenţele se explică strict cognitiv, de vreme ce, spune el, orice transformare a mitului are prin definiţie o origine cognitivă. Locul filtrului hermeneutic este luat de *transmiterea cognitivă*, care este o *regândire activă a tradiţiei*, bazată pe un simplu set de reguli şi care funcţionează prin intermediul dubletului *intertextualitate / tradiţie culturală*. Transmiterea cognitivă poate fi identificată prin enumerarea setului de reguli şi a mecanismului de generare, dat fie în dezvoltarea arborelui unei ierarhii binare, fie prin împachetarea alternativelor în "cărămizi de construcţie"; fapt pentru care istoricul religiilor recomandă combinarea istoriei culturii cu psihologia cognitivă[261].

Intertextualitate înseamnă "transmitere" într-un mod foarte complex. Toate experienţele precedente par a converge şi a influenţa profund ceea ce noi considerăm drept o experienţă nouă, proaspătă. În general, acest proces se petrece sub pragul constienţei şi presupune o sinteză mentală a multor elemente şi elaborarea activă a noului eveniment, lucru foarte diferit de repetarea exactă a ceea ce s-a chiar petrecut[262].

---

[261] Ibid., p. 359.

[262] I. P. Culianu, *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, tr.it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991, p. 9.

În mod uzual, prin *transmitere istorică* se înţelege un fel de demers ideal în care fiecare citeşte şi reciteşte un text şi apoi îl repetă altora, de cele mai multe dăţi într-o formă distorsionată. În realitate lucrurile sunt cu mult mai complicate. *În transmiterea ideilor, textele pot să nici nu survină, chiar dacă există.* Câteva principii hermeneutice generale pot fi transmise fără ca receptorul să realizeze la modul conştient cele ce se întâmplă, producând astfel alte texte după aceste principii şi nu după textele precedente, necunoscute de el. *Şi totuşi se poate întâmpla ca rezultatul final să fie foarte apropiat de textele care circulau în comunitatea transmiţătorilor originari.* Istoricii ar putea deduce dintr-o asemenea afirmaţie că transmiterea se bazează necesariamente pe texte; răspunsul, spune Culianu, este mult mai simplu, chiar dacă nu se obţine cu metodele lor, şi el spune următorul lucru: omul produce gânduri, iar dacă se află în posesia unui model pentru raţionamentul său, gândurile lui sunt previzibile încă de la început. În multe cazuri, mai cu seamă dintre cele pe care le discută el, transmiterea are loc fără o reală circulaţie a textelor; "intertextualitatea" este în fapt un fenomen mental; textele pot fi şi scrise, dar în marea lor majoritate nu sunt. Exemplul emblematic este că, graţie *etnosemiologiei* – ştiinţa care studiază sistemele de semne dincolo de plasarea lor temporală – s-a putut stabili că fiinţele umane credeau într-o lume supraumană cu mult înainte de a cunoaşte scrierea; că, spre exemplu, picturile din grotele paleosiberiene anticipă toate trăsăturile unui elaborat sistem şamanic, exact ca şi cele documentate încă astăzi pentru unii şamani siberieni. În acest context, *credinţele despre alte lumi şi modelele calatoriilor dincolo erau transmise cu certitudine pe firul tradiţiei culturale.* Explicaţiile care aduc în discuţie transmiterea genetică sau afirmaţia cum că în spatele *psyché*-ei noastre individuale acţionează un inconştient colectiv sunt considerate de Culianu ca lipsite de orice bază cognitivă. Cea mai bună explicaţie posibilă rămâne deci tradiţia culturală, complexă şi independentă de transmiterea unor întregi sisteme de idei. Asumpţia cognitivă care subîntinde o bună parte a operei lui este că *un simplu ansamblu de norme ar trebui să producă, în minţile umane şi într-un arc de timp virtualmente infinit, aceleaşi rezultate*[263]. Cu alte cuvinte, nu textul, ci modelul mental de la baza gândirii ar fi generatorul de gânduri; cunoaşterea acestui model-bază ar permite, deci, calcularea şi deci prevederea tuturor posibilităţilor oferite de variantele modelului[264].

---

[263] Ibidem, pp.10-11.

[264] R. Moretti, *Le molte latitudini di Ioan Petru Culianu (1950-1991)*, tesi in estetica (Relatore: Ch.ma Prof.ssa Grazia Marchian), Corso di laurea in Conservazione dei Beni Culturali, Facoltà di Lettere e Filosofia in Arezzo, Università degli Studi di Siena, Anno Accademico 1998-1999, p.126.

Conceptul de transmitere cognitivă este asociat celui de tradiţie culturală, întrucât propune această reconsiderare activă a tradiţiei. Transmiterea cognitivă e de tip istoric; ea presupune o reelaborare continuă de vechi credinţe, implicând în continuu uitarea, anularea şi inovaţia[265].

Această transmitere apare ca un element care concură la stabilitatea anumitor norme tocmai prin reconsiderarea continuă a vechilor credinţe; tradiţia culturală ar aparea deci ca un fel de ADN al modelului, care îşi transferă datele în timp precum un cod ale cărui reguli garantează o anume stabilitate a normelor. Ea îşi perpetuează deci schema, compusă din simple norme. Şi se poate întâmpla ca aceasta să se bazeze pe integrarea ambilor factori: "transmiterea textelor" (intertextualitatea) şi "credinţele populare" (transmiterea cognitivă), caz în care tradiţia şi inovaţia se susţin foarte de aproape[266]. Astfel încât transmiterea cognitivă devine modelul de difuziune cel mai flexibil individuat până în acel moment în ambianţa disciplinelor istorice. *Faptul că fiecare individ participă la această tradiţie explică perfect persistenţa tenace a multor practici şi credinţe*. Fiecare, în fapt, gândeşte o parte a tradiţiei, şi devine în acelaşi timp gândit de ea; în acest proces se atinge autoconştiinţa cognitivă că ceea ce e gândit e experimentat şi că tot ceea ce e experimentat se reîntâlneşte în ceea ce e gândit. Acest complex proces de interacţiune între minţile umane ne permite să individuăm, în credinţele pe care le împărtăşim chiar şi azi, rădăcinile obscure ce urcă în istorie până în paleolitic, poate încă şi mai departe, la originile lui *homo sapiens*. Călătoriile între lumi par să aparţină de aceste tradiţii, în măsura în care se numără printre tradiţiile cele mai persistente ale umanităţii.

Prezentăm, în continuare, o altă poziţie asupra transmiterii culturale, care vine dinspre semiotica italiană. Gian Paolo Caprettini consideră că există două accepţiuni ale termenului de tradiţie: pe de o parte este vorba despre tradiţie ca *suport al transmiterii*, în spaţiu şi în timp, adică drept difuziune şi persistenţă a datelor istorico-culturale înregistrate în orice formă (orală, scrisă, vizuală etc.) în interiorul unei culturi. În acest sens, tradiţiile ar fi în general patrimoniul care ne e transmis, fără să fie

---

[265] I.P.Culianu, *op. cit.*, p.11. Iată ce spune el în continuare: (p.12) "Una credenza viene autorevolmente legitimata da esperienze o approcci diretti. Ecco perché i resoconti di viaggi ultraterreni abbondano in molte tradizioni dell'umanità: di fronte alla rivelazione di autorevoli personaggi del passato, tendiamo ad accettarne la verità senza metterla in discussione. (Per fare un esempio, anche se oggi la tradizione freudiana è debole, è stata per molto tempo viva e vitale, pur basandosi su ipotesi del tutto arbitrarie e non verificabili, che equivalgono alla rivelazione freudiana delle ragioni dell'umana mancanza di felicità.) Questa ricerca di legittimazione spiega la proliferazione, in età ellenistica, di apocalissi apocrife o rivelazioni segrete."

[266] R.Moretti, *lucr.cit.*, pp.126-128.

formulate judecăţi de valoare ori deosebiri calitative, cadru în care nu se poate să nu se ţină seama de mecanismele care prezidează ereditățile culturale şi care contribuie la a forma o tradiţie. Pe de altă parte, prin tradiţie se poate înţelege un *background de asumpţii şi de valori* consolidate în timp şi menţinute inalterate în cursul istoriei: un bloc de credinţe, imagini, simboluri dotate cu lungă durabilitate şi contrasemnate de un caracter în mod decis pozitiv, fie că e vorba de achiziţiile spiritului uman în general sau, în particular, ale unei anumite civilizaţii, căreia îi constituie patrimoniul inalienabil şi condiţia de continuitate[267].

Acestor două accepţiuni le corespund două idei de fond: universalitatea naturii umane şi evoluţia ingenuă dintr-o epocă auroral㠹 lipsită de contraste şi conflicte, într-un îndepărtat spaţiu-timp, dincolo de schimbare, de unde s-a coborât prin sărăciri progresive[268]. Caprettini face şi o succintă rezumare a principalelor teoretizări despre tradiţiile populare. La al III-lea Congres naţional de arte şi tradiţii populare (1934), Giuseppe Vidossi aborda istorico-critic aşa-numita religie populară, deducându-i clasificarea din raportul între cultura oficială, literară şi artistică, şi cultura populară, aceasta ultima privită fiind de către cealaltă fie ca domeniu al ignoranţei şi al superstiţiei iraţionale, fie ca lume intactă naturală, de reverie romantică. Era epoca în care se spunea că poporul nu produce, ci "reproduce"[269]. În mod paradoxal, tocmai în acest climat ideologic s-au maturizat, după marile culegeri de folclor ale secolului trecut, cercetările pozitive, marile şi eruditele compendii ale comparatiştilor, parcurse de ipoteze controversabile, dar în care se regăseşte pasiunea cercetării unor filologi ce nu vor să restituie doar texte, ci şi tradiţiile culturale de ansamblu cărora acestea le aparţin. În anii care au urmat, reînnoirea perspectivelor metodologice şi a instrumentelor operative inerente tradiţiilor nu a venit dinspre antropologia culturală (Lévi-Strauss), ci în egală măsură dinspre lingvistica structurală şi din partea Şcolii istoriografice de la "Annales", ale căror roade trec mult dincolo de limitele propriilor discipline. Trebuie însă adăugat că, încă de la mijlocul secolului XIX, legătura între teoria lingvistică şi studiul folclorului era foarte precisă, astfel încât să permită configurarea unei arii încă incomplet explorate, purtând diverse nume: *etnoliteratură, etnolingvistică*, şi trăgându-şi originile din dezvoltarea filologiei moderne, iar în Europa occidentală a celei romanice. Decisiva dedicare a intereselor înspre formaţia sistemelor lingvistice şi a tradiţiilor lor literare (construite, cu deosebire în Evul Mediu, la confluenţa dintre cult şi popular, dintre artă şi folclor) o regăsim la A. Veselovskij, în urmă cu vreo sută de ani, apoi la

---

[267] G.P.Caprettini, *Simboli al bivio*, Sellerio Editore, Palermo 1992, p.15.
[268] Ibidem, pp. 15-16.
[269] Dieterich, Hoffmann-Krayer, apud G.P.Caprettini, 1992, p. 16.

Cercul lingvistic de la Moscova (fondat în 1915), cu direcţiile lui P. Bogatyrev şi R. Jakobson, care încercau să vadă folclorul în autonomia sa, tocmai atunci când lumea ştiinţifică tindea să reducă literatura populară la o cutie de rezonanţă pentru literatura cultă. Noile direcţii puneau în evidenţă legătura folclor-mit, peculiarităţile structurale (stilistica, metrica, narativa), ideea de "creaţie colectivă", împrumutată de la romantici; lor li se datorează şi insistenţa asupra ideii că un produs folcloric se naşte doar atunci când e primit de o parte a unei comunităţi. Decisivul influx dinspre şcolile filologice şi lingvistice trebuie judecat şi în paralel cu formarea unui fecund câmp disciplinar, ai cărui reprezentanţi au fost A. Van Gennep şi M. Mauss, care considerau drept "folcloric" tot ceea ce se opune monologismului oficial. S-au încercat o multitudine de demarcaţii între etnografie şi folclor; dificultatea consensului ştiinţific sugerează că nu există o diferenţă atât de mare între lumea primitivă şi lumea folclorică occidentală, probleme asupra cărora s-au oprit îndelung şcoala finlandeză, cea germană şi cea anglo-saxonă, toate lovite de ipoteza mono- ori a poligenezei, şi deci a propagării elementelor de cultură[270].

Problema tradiţiilor însă ţine tocmai de fiziologia oricărui sistem comunicativ. Ca şi *intertextualitate diacronică*, corpusul de "texte" e dotat cu tehnici condiţionate de existenţa colectivă. Problema genetică încetează să mai fie relevantă, rolul fundamental revenind sancţiunii instituţionale, comunitare. În cele din urmă, noţiuni precum creaţie individuală, mediaţie de grup ori adeziuni colective – toate pot deveni formule simplificatoare. Există o întreagă dinamică între tradiţii şi inovaţie, între conservare şi transformare, între stabilitate structurală şi morfogeneză[271].

O altă viziune asupra fenomenelor culturale tradiţionale este cea a lui Pascal Boyer, care le plasează între viziuni asupra lumii conservate din vechime şi amintiri pregnante, context în care le caracterizează cu trei dimensiuni: ca instanţe de interacţiune socială, ca acte repetate şi ca pregnante psihologic. Pentru că ceea ce trebuie să conţină o teorie a tradiţiei este tocmai descrierea proceselor generale care au loc atunci cand aspectele pregnante ale anumitor fenomene de interactiune sociala sunt repetate ori reiterate[272].

---

[270] G.P.Caprettini, 1992, *op.cit.*, p.17-18.

[271] Ibidem, pp. 18-23. El spune acolo (p.23): "Il fatto di saper elaborare testi grammaticali, canonici, normativi non caratterizza di per sé una maggiore coscienza dei valori condivisi ma dipende dalla capacità di conferire loro una forma esplicita, certamente più complessa e sistematica dei giudizi di valore espressi dai parlanti nativi, in qualità di informatori; per essi infatti tende a prevalere, sulle capacità riflessive, il riferimento alla vita vissuta."

[272] P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp.1-8.

Alte teoretizări văd, de pildă, actul transmiterii folclorice drept expresie a legilor de piaţă; pentru Bruno Pianta, dinamica transmisie – transformare prin dialectica propunere individual/sancţiune colectivă nu e observabilă doar în câmpul comunicării lingvistice, ci şi într-un ambient cu totul divers: logica pieţei. Ca şi în cazul limbii, o inovaţie vine propusă comunităţii; ea se va încetăţeni doar dacă e acceptată de comunitate, se va difuza şi va constitui un model pentru producţii analoge, făcând să dispară altele şi provocând, în ultimă analiză, o reaşezare în logica pieţei; în lipsa sancţionării colective, inovaţia va pieri fără urme[273].

Surprinzătoarea capacitate a patrimoniului tradiţional de a rezista în trecerea sa din gură în gură şi din generaţie în generaţie a fost obiectul multor cercetări experimentale efectuate nu doar de psihologi, dar şi de folclorişti. Explicaţiile lor rămân fragmentare atâta vreme cât schema care le configurează vorbeşte despre un lanţ de reexecutări ale aceluiaşi text, a cărui naraţiune trebuie să o repete fiecare individ după ce o va fi auzit o singură dată de la un individ precedent. În realitate, o subliniază Labrie-Bouthillier (1977), în tradiţia orală transmiterea unei povestiri nu are loc de la individ la individ ci *de la un individ la un grup*. Întotdeauna în grup există cineva cu o memorie mai bună decât a celorlalţi şi care, deja pentru acest motiv, garantează cea mai bună conservare a textului[274].

În sfârşit, vom putea spune că transmiterea orală a textelor tradiţionale nu înseamnă că se comunică, deci se transmite, doar urzeala narativă a textului, dar şi limba, stilul, tehnicile vocale şi gestuale[275].

Precizări în acest sens aduce Lidia Beduschi: în analiza textelor de tradiţie orală, când nu se privilegiază momentul documentar de lectură a contextului prin text, codurile gestuale şi proxemice care îi acompaniază producerea şi execuţia, precum şi recepţia sunt în general cercetate la un nivel mai degrabă superficial de conexiune şi de integrare cu codurile lingvistice. Adică se studiază textul transcris, uneori (fragmentar şi episodic) se transcrie şi textul gestual, dar din el nu se culege, în fond, caracterul de sistem de convenţii, de coduri; şi mai cu seamă rămân în umbră reciprocele combinări şi concurenţe de coduri menite să exprime *textualitatea globală*.

Naratorul mediază punctul de vedere al ascultătorilor; dar, pentru a povesti întâmplarea, el nu se va putea sustrage prea mult punctului de vedere al tradiţiei. Dacă, spre exemplu, va dori să insereze în text referiri la experienţele lui personale, o va putea face, dar doar în virtutea şi în urma

---

[273] B.Pianta, *Cultura orale: memoria, creazione, mercato*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp.11-14.

[274] C. Lavinio, *op.cit*, p. 44.

[275] G.Venturelli, *La trasmissione della fiaba. Analisi di un caso di trasmissione familiare*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp.53-62.

unui proces de convenţionalizare şi de mascare cu trăirea personajelor întâmplării narate, fără să fisureze astfel acel fir al memoriei colective[276].

Neavând intenţia schiţării unui istoric exhaustiv al problemei transmiterii culturale în mediile folclorice, ne oprim aici. Rămân, desigur, deschise studiile care abordează mecanismele transmiterii în relaţie cu structurile memoriei semantice şi istorice[277] şi cele care tratează transmiterea în variile contexte socioculturale[278]. Se remarcă, în acest sens, studiile de sociolingvistică, care tratează problema contextului pe nivele problematice multiple: demersul din perspectiva actorului operant activ în lumea în care / de care se găseşte inclus; legarea analizei de context de studiul activităţilor indigene pe care le folosesc participanţii pentru a construi lumile organizate cultural şi istoric socialmente, pe care le locuiesc; recunoaşterea faptului că participanţii se găsesc în contexte multiple, capabile de schimbare rapidă şi dinamică pe măsură ce evenimentele în care sunt implicaţi se desfăşoară. Se poate spune de-a dreptul că "*people become environments for each other*" (Roy McDermott 1976), contribuţiile audienţei la fenomenul povestitului - "the audience as co-author" - fiind evidenţiate prin o serie întreagă de studii (Duranti & Brenneis 1986, C.Goodwin 1984, Sacks 1974, Schieffelin 1986) [279].

---

[276] L.Beduschi, *Il testo, la scena. Appunti di semiotica del testo orale,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp.49-52. Ea spune în continuare (p.51): "Il narratore di volta in volta appare al suo pubblico visibile come esecutore dell'atto narrativo oinvisibile, quando in qualità di attore impersona i ruoli degli attanti del testo orale: egli allora può essere il principe e la principessa, il drago dalle sette teste, la rana parlante o gli oggetti animali alleati dell'eroe o vendicativi nei suoi confronti."

[277] Gian Paolo Caprettini, *Semiologia del racconto,* Laterza, Bari, 1992, pp. 161-179 (Memoria e silenzio. Il racconto come 'forma mentis'). Cecilia Gatto Trocchi, *La sorgente di Mnemosine. Memoria, cultura, racconto,* Bulzoni Editore, Roma, 1998, pp. 15-70 (despre memoria semantică şi transmiterea narativă) Id., *Narrare, ascoltare, ricordare. La fiaba di tradizione orale*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 383-405. Aurora Milillo, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica,* Casa del libro editrice, Roma, 1983, pp. 7-125 (Dalla favola alla memoria storica) Elizabeth Tonkin, *Narrating our past. The social construction of oral history,* Cambridge University Press, Cambridge 1995 (1992), pp. 38-49 (The teller of the tale: authors and their authorizations), 51-65 (Structuring an account: the work of genres), 66-82 (Temporality: narrators and their times), 83-96 (Subjective or objective? Debates on the nature of oral history), 97-112 (Memory makes us, we make history).

[278] Pentru perspectiva antropologiei sociale, a se vedea vol. *The Problem of Context*, edited by Roy Dilley, Berghahn Books, New York – Oxford, 1999.

[279] Pentru teoriile vehiculate în sociolingvistică, este util de consultat compendiul *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language,* edited by A. Duranti & Ch. Goodwin, 11,

Studiile pe formele de narativă mitică ajung chiar să statueze că ceea ce contează într-o poveste ori un mit nu este "conţinutul" ci intertextualitatea![280]. După cum, pentru cercetătorii care vin dinspre antropologia socială, totul e reductibil la contextul socio-economic.

Astfel, încercarea de a ieşi din capcana "textului închis" riscă să sfârşească în fundătura unei intertextualităţi practic nedefinite sau într-o dictatură a contextului, în care textul se ascunde până la dispariţie. Dincolo de variile poziţii metodologice, relative şi dependente şi ele de contextul epistemic în care au fost elaborate, utilizabile selectiv şi convergent, în funcţie de intenţionalitatea particulară a cercetătorului, rămâne însă plăcerea comunicării gratuite, ireductibile la teoretizări. Etnologul "de teren" din societatea românească actuală tinde să devină singurul interesat de asumarea unei tradiţii culturale (cea numită "tradiţională"), pe fondul dezinteresului crescând al noilor generaţii din mediul "folcloric" în faţa a tot ce înseamnă tradiţie culturală locală. Bătrânii nu mai au cui să povestească, întrucât tinerii sunt prinşi definitiv într-o tranziţie isterică şi aculturantă, şi aceasta e drama singurilor purtători ai unor tradiţii care nu mai interesează pe nimeni. Etnologul de teren ajunge astfel martorul izolat al unei lumi muribunde şi singurul mărturisitor al unei tradiţii care nu se mai povesteşte pe sine.

Cambridge Univesrity Press, 1995 (1992), pp. 1-31 (studiul introductiv semnat de Ch. Goodwin şi A.Duranti).

[280] Bauman & Basso 1992; v. şi Halliday & Hasan 1976, Kristeva 1981, Silverstein 1985, apud A. Duranti, Ch.Goodwin, *op.cit.*, pp. 4-11.

CAPITOLUL III

TEMATIZĂRI NARATIVE ALE TRANSFERULUI DE ROD ÎNTRE LUMI

§ 1. Mana ca topos privilegiat al existenţei intervalului

Problema disputei fertilităţii între lumea de aici şi lumea de dincolo depăşeşte limitele unei culturi etnografice europene anume, continuităţile şi rupturile de nivel apărute în materialul narativ trebuind puse pe seama continuităţilor la nivelul credinţelor populare celor mai puţin aulice şi celor mai tradiţional orale. În stadiul de astăzi – de început de ani 2000 – al culturilor populare europene, recompunerea unei unităţi motivice, oricât de circumstanţial-locale, impune un efort intelectual de mare amploare, capabil să adune materiale diverse şi extrem de divers consemnate, în circumstanţe istorice şi temporale eterogene. Dacă e să preluăm metafora lui Culianu despre lumea de dincolo ca dimensiune necunoscută lumii de aici, în felul în care un obiect interacţionează tridimensional cu o lume plană, bidimensională[281], atunci putem spune că un motiv suficient de puternic pentru a cauza interacţiunea lumilor trebuie să le co-intereseze pe amândouă: fertilitatea intra-mundană o face.

Dar privind din această perspectivă, cum e cea prezentă în textul lui Culianu prin toate exemplele 'exegetice' ale celei de a patra dimensiuni, elaborate în ultimele două sute de ani[282], înţelegem dimensiunea superioară a spaţiului nu doar ca pe o poartă unidirecţională de acces în cealaltă lume, ci şi dimensiune superioară valoric. Fiinţele ce privesc înspre noi de *dincolo* au un ceva în plus, care le-ar face mai dotate, mai înţelepte, mai bine echipate cu instrumente de înţelegere a lumii mai sărace cu (cel puţin) o dimensiune. Ori acest lucru nu se verifică în faptele folclorice. Dimpotrivă, analiza noastră pe faptele de cultură populară românească

---

[281] cf. I.P.Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo,* Bucureşti, Nemira, 1996, pp.48-50: explicitând ideea inventatorului *Platlandei*, reverendul shakespearolog Edwin Abbott (1838-1926), a cărui carte *Flatland* pare să fi fost publicată în 1883, Culianu imaginează felul în care o fiinţă trăitoare pe suprafaţa supei va percepe lingura ce traversează spaţiul său ca pe o simplă linie, *a cărei dimensiune variază în timp.* Astfel încât unicul mod, pentru un plantlandez, de a imagina ori de a percepe o a treia dimensiune a spaţiului ar fi prin timp. Două lucruri decurg de aici, deocamdată doar ca şi curiozităţi: platlandezii folosesc acelaşi orificiu şi pentru ingurgitare şi pentru excreţie, altfel nu s-ar mai ţine laolaltă bucăţile ce-i alcătuiesc, iar noi putem privi în orice moment orice parte interioară a corpului lor.

[282] *Idem, ibid.*, cap. I, *Trusa istoricului pentru a patra dimensiune*.

eminamente narativă – încă nedemolată de cercetările ulterioare pe terenul românesc şi nici de confruntările cu materialele etnografice europene – figurează nişte entităţi de dincolo (atunci când nu discutăm despre agenţii transgresanţi între lumi, care sunt mai cu seamă cei de aici formaţi printr-o învăţătură excepţională, dar şi născuţi, cel mai adesea, cu trăsături specifice şi ieşite din normal) mai degrabă replică a celor de aici, tânjind după consistenţa celor de aici. Nu degeaba fructul/fruptul, sau mana, rezidă în pământurile de aici; în altă dimensiune se petrece doar transferul lor.

Cele mai diverse surse etnografice şi povestiri mitice ne descriu situaţia fertilităţii lumii / lumilor în termenii mai sus pomeniţi. Vom încerca o expunere strict exemplificatoare a acestor tradiţii, pentru că ideea anterior enunţată s-a născut din consultarea materialului etnografic şi nu a întâmpinat acolo argumente contradictorii până acum. Ci doar teze diverse privind miza 'circulaţiei' prin interval. În fond ele nu se exclud ca variante 'explanatorii' – în sens ontologic – iar asta ar însemna că toţi nu facem decât să nuanţăm câte o evidenţă ori alta. În discuţia sa amplă asupra şamanismului şi a tehnicilor extazului, Eliade aduce în discuţie problema mizei căutării eroului tocmai când invocă exemple-pandant la imageria mitică şamanistă despre soţia cerească şi rolul ei în iniţiere şi în şamanizările ulterioare; exemplele pe care le aduce în sprijinul comparaţiei sale sunt luate chiar din basmele culturilor folclorice, unde zâna – soţie ori ba – îl ajută pe erou în a pune stăpânire pe simbolul nemuririi: planta miraculoasă, merele de aur, izvorul tinereţii şi câte altele[283].

Teza mea este următoarea: miza căutării intervalului, a trecerii în interval, este fertilitatea, mana, puterea de rod, binele şi bunul prin excelenţă; nu căutarea nemuririi *in se*. Nemurirea nu pare să intereseze cu adevărat omenirea ca mediu pentru existenţa împlinită. Adevărata dramă a umanităţii nu este moartea; moartea este doar un accident, întâmplat în cursul trecerii timpului. Drama stă tocmai aici, e trecerea; scurgerea timpului care nu poate fi anulată nici în sine, nici în efecte. Nicăieri nu ni se spune că fiinţele ce trăiesc suspendate în atemporalitate (vezi atâtea exemple în basme) vieţuiesc de fapt atemporal şi anulează cantitatea *timp* şi pentru eroicii lor oaspeţi. Dimpotrivă: timpul continuă să curgă şi, ce e dramatic, curge chiar cu mult mai repede şi mai mistuitor decât timpul natural al eroului (chiar dacă, în termeni narativi, reperul devine *aici şi acum* şi atunci eroului i se 'lâncezeşte' curgerea prin timp). Tărâmul rupturii de nivel este atemporal numai pentru cei care nu au de ce să îşi aducă aminte.

Această trecere trebuie consumată; pentru aceasta există vaste şi amănunţite prescrieri, sociale şi mitice (dacă ne este permis a le alătura) în

[283] M. Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Bucureşti, Humanitas, 1997 [1951], pp. 86-87.

acelaşi timp. Sigur că totul e prea scurt pentru metoda 'încercare şi eroare', atât la nivelul individului cât şi la cel al comunităţilor durate în timp; atunci trebuie găsită investiţia maximală de sens. Aceasta este viaţa, vie, nu ca şi lipsă de moarte, deci ne-murire, ci ca rod, ca rodire, auto-perpetuată în ideal. Simbolul căutat, deci, şi miza trecerii în şi prin interval este puterea de rod din lumea vie.

Cum ar putea ea însă rodi *dincolo*, în lumea fără dor, unde cocoş nu cântă şi aşa mai departe? Ar fi, această întrebare, un posibil răspuns la altă întrebare, anume de ce caută fiinţele intervalice determinaţiile ontice ale celor umane, căutând să şi le aproprieze ca şi când le-ar fi în egală măsură funcţionale şi lor.

§ 2. Ipoteze, metodologie şi finalitate în studiul magiei de luat laptele

O abordare antropologică asupra fenomenului trebuie în mod necesar să dispună de un demers din interiorul mentalităţii magice, şi anume pe direcţia şi în sensul în care ea acţionează. Comportamentele implicate, motivaţiile invocate şi atitudinile de distanţare pe care le adoptă indivizii unei aceleiaşi comunităţi nu pot fi desluşite decât dacă sunt făcute inteligibile în limbajul intrusului.

Ce situaţii avem: cu o foarte ridicată frecvenţă, încă şi astăzi, găsim atestările unor acte magice care se soldează cu pierderea puterii laptelui vitelor. Fenomenul e departe de a fi singular, fiindcă îl întâlnim extrem de izomorfic (în sens durandian) formulat în relatările despre furtul manei grâului, despre *furtul puterii de rod*, în general, *din tot universul capabil de rod*, fie el animal sau vegetal, sau despre furtul energiei vitale a oamenilor; toate acestea sunt de fapt rupturi ale ordinii, răsturnări ale rânduirii clar direcţionate din lumea aceasta, lucruri ce nu se pot petrece decât prin intervenţii dinspre lumea cealaltă, operate prin punctele de contact dintre cele două lumi. Ştefan Lucoaie din Dieci spune explicit că mana se poate lua "la tăte plantele, la tăte lucrurile, la tăte animalele, no, la tăte...", în schimb nu se poate aduce înapoi la păgubit în toate cazurile. Suntem aşadar pe un sol inconsistent, şi labil, care produce situaţii ce dejoacă eventuala simplicitate a unei gândiri ce ar vrea să-şi reprezinte lucrurile ca pe o luptă echilibrată între actul magic şi întorsul acestuia. Dac-ar fi aşa, ar fi de ajuns practicile profilactice şi apotropaice de împiedicare a ofensivei strigoilor, busorcilor şi vrăjitorilor, de exemplu cele împlinite la Sângiorzul Animalelor, ori la primul fătat al vacii; dar cu toate acestea, şi în ciuda precauţiilor, adesea, vaca e stricată iar viţelul stă să moară. Similar, se fac foarte multe pentru a împiedica mortul să devină strigoi, pentru a

împiedica acţiunile "strigoilor vii" sau "morţi"[284], pentru a ignora - în mod foarte conştient - locurile de tangenţă dintre lumi, pe unde "altceva"-ul poate irumpe oricând; "altceva" care, de altfel, va găsi întotdeauna o filieră prin care să se amestece în ordinea viului. Şi, ori vom credita lipsa noastră, a oamenilor, de perspicacitate în a anticipa sau a urmări echilibrarea de forţe, ori creditǎm existenţa potenţială a unui număr nelimitat de filiere de bruiaj, fapt e că lupta, *confruntarea*, nu e niciodată echilibrată, iar actantul magic, performerul actelor de magie nu va avea aproape nicicând certitudinea scorului final.

În ce măsură putem suprapune aceste scenarii peste altele, mai generale, locuri comune consacrate în istoria religiilor, scenarii ale nevoii permanente de reînnoire, de maximizare a energiilor, prin contactul cu haosul dizolvant şi apoi cu ordinea divinului, aceasta rămâne o problemă dificil de interogat cu datele pe care le avem. Probabil însă că este vorba de o evoluţie în reprezentările aceleiaşi gândiri magice.

Materialul care va constitui obiectul de studiu al lucrării cuprinde în principal cercetările de teren ale Institutului "Arhiva de Folclor a Academiei Române" - din echipa căruia am făcut parte - în Ţara Zarandului, în vara 1997 şi în primăvara 1998. Fragmentele de interviuri care ne interesează, din perspectiva practicilor magice de facere şi de desfacere a luării laptelui şi din aceea a modalităţilor de intruziune dinspre lumea cealaltă, sunt cuprinse ca anexe în finalul capitolului. Răspunderea pentru decuparea operată, cât şi pentru sublinierile adaose la text, ne-o asumăm integral; am utilizat aceste procedee cu maximum de luciditate, considerându-le necesare pentru demersul nostru interpretativ[285].

În ciuda similitudinilor sale morfologice cu alte procedee magice, luatul laptelui la vaci are o ţinută distinctă în mentalul colectiv, ceea ce-i conferă individualitate şi-l impune atenţiei investigărilor ca mijloc fundamental de comunicare cu zona imaginarului popular. Odată astfel circumscris domeniul de lucru, s-a impus definirea clară a unei *metodologii de investigare* a lui.

În primul rând, este vorba de *metodologia colectării* acestui material. Nu este locul aici să pledăm la modul exhaustiv pentru contactul cu terenul, un contact concret şi corect statuat; au făcut-o mulţi cercetători, după ani întregi de experienţă nemijlocită[286]. Cele câteva observaţii făcute

---

[284] Conform dihotomiei operate de I. Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an (Dicţionar)*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, pp. 193-194.

[285] Am preferat să nu folosim transcrierea diacritică a materialului, din raţiuni de uşurare a lecturii.

[286] A se vedea, spre exemplu, lucrările lui D. A. Ritchie, *Doing Oral History*, Twayne Publishers, Prentice Hall International, 1995 asupra metodologiei de realizare a interviului de istorie orală şi asupra actului de interpretare a documentului de istorie orală şi H. Rusell-Bernard, *Research Methods In*

în rândurile de mai sus vorbesc despre propria noastră afiliere la certitudinea nevoii implicării absolut personale a cercetătorului în contextul etnografic de unde doreşte informaţii, despre avantajele muncii în echipă - în condiţiile în care domenii apropiate circumscriu informaţii nu disparate, nici alternative unele celorlalte, ci profund complementare, ba chiar profund dependente unele de celelalte - şi despre necesitatea unei contextualizări cât mai vaste a fenomenului, în etapa sa de prelucrare.

Dacă pentru primele două deziderate expuse mai sus doar practica poate aduce necesarele redimensionări, pentru faza interpretativă, cea care să motiveze întreg demersul antropologic, creşterile în calitate sunt procurabile la orice nivel, în orice punct analitic am sta să privim finalitatea studiului. De pe această poziţie afirmăm că întotdeauna noi fapte de cultură vor fi capabile să îmbogăţească perspectivele şi de aceea nu se pot avansa propoziţii definitive; putem doar să argumentăm circumscrierile pe care le propunem.

Aşa încât vom avea nevoie de *o metodologie specifică de interogare a ritualului* în context antropologic, pentru că orice act ce implică magia implică în acelaşi timp şi performarea unui anumit ritual, că e acesta de natură ofensivă sau defensivă. Fiind vorba despre fapte a căror practică are nevoie de repetiţie pentru a fi validată, nu putem separa mentalitatea magică tradiţională (asupra căreia vom încerca un comentariu în cele ce urmează) de asumarea existenţei şi în forma ei de ritual. Exegezele deja existente în analiza ritualurilor ne vor fi de un real folos în înţelegere. În acest sens, ne putem sluji de studiile lui M. Bloch cu privire la ritual în contextul său istoric[287]: el izolează simbolurile în procesul ritualic şi le supune interpretării în calitatea lor de unităţi cu înţeles; dar asta fac multe din studiile relativ recente, şi o asemenea metodă le reduce amplitudinea; ceea ce e de înţeles la aceste simboluri este faptul că ele scapă înţelegerii în condiţiile unui studiu anterior asupra naturii mediului de comunicare a ritualului. Pentru înţelegerea dintr-o altă perspectivă a nevoii de contextualizare a comportamentului ritualizat, schema oferită de R. Schachner dă o dimensiune a problemei[288], când plasează ritualizarea la

---

Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches. Altamira Press, Walnut Creek, 1995, asupra demersurilor cantitative şi calitative în antropologie.

[287] vezi Maurice Bloch, Bloch, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, New York, 1989, pp. 19-45, unde studiază transmiterea autorităţii tradiţionale, în forma ei extremă, prin religie şi "specularea" sentimentului religios (dimensiunea morală a termenului se relativizează odată cu punerea lui în context).

[288] R. Schachner analizează în *The Future Of Ritual. Writing On Culture And Performance*, Routledge, London, 1995, p. 264, diferite expresii culturale şi acţiuni comune, punându-şi întrebări asupra înţelesurilor în continuă modificare ale "culturii" în lumea interculturală de azi.

unul din polii evoluţiei lumii vii - adică acolo unde importanţa ritualului social la animale este recunoscută - pentru ca pe ea să se forjeze conceptul următor, cel de "ritualizare umană" (*human ritualization*), în care au loc toate formele de manifestare ale vieţii umane: *ritualul social*, cuprinzând viaţa cotidiană, sporturile şi politica, *ritualul religios*, compus din celebrări şi rituri de trecere, şi *ritualul estetic,* cuprinzând diverse codificări de gen.

C. Bell are o definiţie pe un alt palier de inteligibilitate, însă procedând reducţionist[289]. Ritualul este descris ca o acţiune în mod particular "thoughtless", rutinizată, habituală, obsesivă şi mimetică, din care motive îl consideră o expresie pur formală , secundară şi în special fizică a unor idei anterioare logice. Scopul final al ritualizării l-ar constitui producerea "corpului ritualizat", adică a corpului investit cu un sens al ritualului, fapt ce se produce prin interacţiunea corpului cu un mediu structurat şi structurant.

În urma unei treceri critice în revistă a statuărilor celor mai celebre din istoria antropologiei cu privire la ritual, D. Parkin[290] îşi expune şi propria ipoteză: există o distanţă între "obicei" (*custom*) şi "ritual", dată de faptul că primul se petrece în tăcere şi adesea scapă observaţiei, în afara situaţiilor când este lezat, în vreme ce al doilea e vibrant şi se afirmă cu voce tare, în cazul în care nu e vorba despre ritualuri personale; acestui ritual autorul îi propune două demersuri investigatorii în maniera structuralistă: odată, de a-l trata ca pe un proces cu semnificaţie conceptuală internă, şi apoi, considerându-l ca fiind foarte clar înzestrat cu direcţionalitate. Iar ceea ce face un ritual să aibă o finalitate în performarea sa ar fi tocmai infinita capacitate combinatorie pentru schimbare direcţională şi orientare spaţială.

Mergând un pas mai departe, se impune definirea poziţiei pe care o adoptăm în cadrul procesului interpretativ efectiv: *metodologia*

---

[289] vezi D. Parkin, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 1992, pp. 11-25: ritualul practică, printr-o serie de mişcări fizice, constructul spaţial şi temporal al unui mediu organizat în acord cu schemele opoziţiei privilegiate. Construirea acestui mediu şi activităţile din el lucrează simultan pentru a impune aceste scheme asupra corpurilor participanţilor.

[290] Critica operată asupra sistemului lui Lévi-Strauss are în vedere faptul că el va fi privilegiat cuvintele, în forma *mitului*, în defavoarea *ritualului*, care astfel devine golit de expresia sa verbală; similar, Ardener (1982) considera că mitul privilegiază anumite cuvinte, în timp ce ritualul se referă la forma fizică: Goody (1977) susţinea că ritualul se va sustrage întotdeauna unei definiri satisfăcătoare, în vreme ce Turner (1959) argumenta o percepţie mult mai mult intelectualistă decât simbolistă asupra ritualului; revenind cu Turner (1982), se reafirmă ceea ce Van Gennep spusese de mult, despre fazele liminale ale unui rit de trecere: Ritualul, orice ritual, este acum considerat rit de trecere, şi îi sunt identificate sistematic fazele componente.

hermeneutică. În cadrul analizei pe care o propune, P. Atkinson[291] vorbeşte despre necesitatea demersului conjugat al mitologului şi al etnografului: interpretul structuralist al formulelor narative de sorginte mitologică şi autorul relatărilor de manieră etnografică sunt ambii angajaţi în modalităţi similare de muncă hermeneutică.

Filiaţia metodologică a studiului de faţă vom încerca să o argumentăm ca fiind la origine fenomenologică, scopul final fiind acela de a furniza o - provizorie - morfologie hermeneutică.

Diversele şcoli istoriciste au negat, până la un punct, posibilitatea sau pretenţia fenomenologilor de a sesiza şi exprima esenţa şi structura fenomenelor care implică prezenţa sentimentului religios[292]. Abia cercetările unei epoci mai permisive reciproc au dat semne de reconsiderare a acestei poziţii. După G. Van der Leeuw[293], *fenomenul*, înţeles ca acel ceva care se arată, se revelă, acumulează în sine trei caractere fenomenale suprapuse: este ascuns, se dezvăluie progresiv şi este relativ transparent. Când studiul se circumscrie fenomenologiei religioase, obiectul se identifică cu sacrul, iar subiectul cu omul credincios[294]. Pentru studiul întâlnirii de orice tip a omului cu sacrul, pentru descifrarea şi explicarea ei, pe oricare palier temporal se va fi situând ea, istoria religiilor este chemată să-şi exercite funcţia de *hermeneutică totală*. Ea nu aduce neapărat obiectivitatea, căci după demersul ei conştiinţa asimilează noua interpretare şi se modifică "visceral"[295].

O asemenea hermeneutică totală putea să-i circumscrie planurile unui Mircea Eliade. Teoreticienii metodei hermeneutice au dimensionat altfel problema. Astfel, J. Vidal[296] descrie dihotomia dintre *hermeneuticile reductive* şi cele *instaurative*: există reducţie a simbolului, atunci când simbolul devine realitate explicată, explicaţia aceasta fiind ea însăşi reductivă; şi există instaurare a sensului simbolului, atunci când simbolul rămâne funcţie a mitului. Prima explicaţie reduce prin aceea că se consideră suficientă pentru a revela sensul simbolului, pe când a doua instaurează, când lasă să subziste funcţia misterului proprie simbolului. Sensurile, însă, trebuie făcute să conveargă; studiile de antropologia

---

[291] *The Ethnographic Imagination. Textual constructions of reality*, Routledge, New York, 1994, p. 128. Nu avem voie să ignorăm faptul că munca etnografului - etnologului se obiectivează în final în producţii de text; în ce măsură acestea descriu, în ce măsură distorsionează?

[292] vezi M.Eliade, *Nostalgia Originilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 64-65.

[293] *La religion dans son essence et ses manifestations*, 1948, p. 654.

[294] M. Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993, p.151.

[295] Sunt cuvintele lui M. Eliade, apud I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, Bucureşti, 1995, p. 128-129.

[296] J. Vidal, *Symbols et religions*, Centre d'histoire des religions, Louvain-La-Neuve, 1990, p. 281.

imaginarului ale lui G. Durand[297] afirmă că atât psihanaliza în patologia psihologică, cât şi structuralismul în etnologie au procedat la reducerea simbolului la semn, sau în cel mai bun caz la reducerea la alegorie; în vreme ce hermeneuticilor instaurative le reproşează reducţia prin tentativele de explicare, spre exemplu, ale unui mit sau ale unui simbol, prin cosmogonia pre-ştiinţifică, prin a reduce mitul şi simbolul la forţe afective, cum face psihanaliza, sau la un model sociologic, cum procedează aceştia din urmă.

Cele câteva repere expuse mai sus sunt destinate circumscrierii propriului nostru demers ştiinţific, în sensul unei analize de tip etnologic - descriptiv şi antropologic - analitic a unor fenomene care se cer contextualizate în plus în sens morfologic - hermeneutic. Analiza, în principal, va căuta să pătrundă pe cât posibil în mentalul colectiv al comunităţilor respective, pentru a înţelege resortul reprezentărilor mitico-magice la care se recurge, în modalitatea povestitului aici; prezumţia principală este că suntem în faţa unei fundamentale dihotomii despre lumea noastră şi lumea cealaltă, o ordine de lucruri alternativă la cea cotidiană, lumi între care contactele sunt permanente, deşi punctuale şi riguros reglementate.

§ 3. Practici magice de transfer al manei şi corespondenţe în plan mitic

Sferele de existenţă la care urmează să ne referim în continuare sunt de multă vreme obiect de dispută al mai multor discipline; nu doar oportunitatea interogării lor cu mijloacele uneia sau ale alteia este pusă în discuţie, ci chiar demarcarea "teritoriului" lor de competenţă, amplitudinea acţiunii pe care o dirijează. Magicul este un spaţiu în care fiecare dintre noi, la momente specifice, îşi scufundă părţi din procesele sale psihice.

În ce priveşte demersul de tip ştiinţific, problematizant, cel care îşi impune ca şi minimă condiţie detaşarea de valorizările personale ale unui fenomen, trebuie să constatăm că ne lipsesc categoriile intelectuale proprii judecării fenomenelor magice: judecăm fapte dintr-o epistemă cu categoriile gnoseologice proprii altei episteme.

Vom apela la câteva din teoretizările consacrate, în antropologie, sociologie şi istoria religiilor, domeniului de putere al magicului. Analiza pe care o întreprinde M. Eliade asupra comportamentului omului arhaic revelează uimirea constatării că obiectele lumii exterioare, la fel cu actele umane propriu-zise, nu au valoare intrinsecă autonomă; ele o dobândesc doar odată cu realitatea lor, prin participarea la o realitate care le

[297] *L'Imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964, pp. 62-85.

transcende. Actele umane au semnificaţie nu prin rezultatul fizic brut pe care îl produc, ci prin calitatea lor de a reproduce un act primordial, de a repeta un model mitic. Această repetare conştientă a gesturilor paradigmatice determinate dezvăluie o ontologie originară[298]. Omologia dintre nivelele cosmice şi cele ontice ale universului, corespondenţa între microcosmos şi macrocosmos se va fi produs în urma realizării mistice şi rituale ale unui *om cosmic*[299]. Acest om cosmic trăieşte într-un "spaţiu-plasă", care leagă printr-o "simpatie" cu legi proprii[300] obiectele cele mai îndepărtate.

Este nevoie de pătrunderea în acest spaţiu al mentalităţii tradiţionale pentru a înţelege constantele gândirii în esenţe, descrise direct sau alegoric; în acest sens, L. Blaga stabilea o delimitare fundamentală între gândirea mitică şi cea magică, în pofida afirmaţiei reducţioniste care consideră magicul când ca pe o variantă a miticului, când ca un atribut al miticului în general; în fond, magicul nici nu ţine de funcţia gândirii, cât mai degrabă de materialul ei. Pe când plăsmuirile mitice ţin de ea, fiind eforturi ale spiritului uman de a-şi revela misterele existenţei, uzând de un material imaginar, "prin excelenţă plastic şi însufleţit"[301]. În ce măsură magia se raportează la mitologie, este o întrebare al cărei răspuns ni se pare irelevant pentru cercetarea întreprinsă; e firesc ca acele categorii magice cu care se operează să fie numite ca funcţii ale unor atribuiri metaforice de tip şi sorginte mitică. Omul care-şi revendică o tradiţie culturală va opera însă cu aceste categorii în mod organic[302].

Următoarea întrebare, în sensul saturării ştiinţifice, se referă la primordialitatea, în ordine temporală sau doar axiologică, a magiei în raport cu universul reprezentărilor mitologice. Faptul că magia se slujeşte de un instrumentar animat sau non-animat, găsibil mitologic în urzeala

---

[298] *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 13-14.

[299] "Se înţelege că omologia cosmică şi biologică (...) se întinde asupra tuturor ordinelor realităţii şi vieţii. Dacă poate fi vorba de o lege, apoi noţiunea de lege trebuie căutată în această concepţie a omologiei, a corespondenţelor cosmice, a magiei universale. Obiectele nu au numai o valoare pragmatică, ci au o semnificaţie, de origine magică. Gesturile şi actele omului, întrucât se referă la asemenea obiecte încărcate cu energie, sau participând la anumite valori supra-umane - vor fi dirijate de legi sacre, precise. Operaţiile omului, ca să nu-l "altereze", vor fi transformate în rituale." (M. Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, în vol. *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 511)

[300] Acestea sunt principii de genul: "aflarea organică laolaltă", analogia formală sau simbolică, simetriile funcţionale etc. (*ibid.*, p. 397).

[301] *Despre gândirea magică,* în Opere X, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, pp. 217-340.

[302] A se vedea, în acest context, şi schema sincretismului cultural *magie-mit-religie* a Nicoletei Coatu, *Structuri magice tradiţionale*, Editura ALL, Bucureşti, 1998, pp. 1-16.

iniţială a lumii în ordonarea pe care i-o cunoaştem, nu înseamnă deloc că avem de făcut o muncă deductiv-factologică de tip "istoric"; sensurile rezidă în funcţionalitatea acestor fapte. O idee similară o exprimă mult mai clar Gh. Pavelescu (1944, p. 90): "Toate acestea dovedesc că vrăjitorul de mană este un motiv extrem de frecvent în practicile, credinţele şi povestirile noastre populare, deci un erou preferat al imaginaţiei populare. Fireşte că toate aceste povestiri şi legende cu strigoi nu sunt un simplu joc al fanteziei populare (...), ci un rezultat al experienţei trăite într-un anume sens şi anume: mistic. Aceste credinţe şi povestiri au un rol bine determinat în mentalitatea magică: ţin sufletul omenesc într-o continuă atenţie şi emoţie, cari determină la rândul ei iluzii şi experienţe mistice."[303]

Pentru cercetătoul aparţinător ordinii de lucruri a modernităţii este mult mai greu să priceapă mentalitatea tradiţională de tip magico-mitic, din motive care nu în ultimul rând ţin de secularizarea coordonatelor existenţei sale. Lumea desacralizată este o lume demitizantă, deşi, desigur, mentalul uman va face tot ce-i va sta în putinţă pentru a reinventa o coerenţă existenţială şi a reinstaura nişte arhetipuri, chiar dacă înveşmântate diferit[304].

Pentru moment, nu ne preocupă modalităţile de ocolire a profanului impuse de viaţa cotidiană a omului modern; modul de gândire tradiţional are încă multe lucruri să ne transmită, dintre care multe sunt cel puţin pe cale de dispariţie. În acest context, nu ne putem imagina lumea care funcţionează potrivit unor resorturi magice dezinteresată de componeneta ei care ţine de trăirea sentimentului sacrului. Categoriile de transcendenţă ale realităţii imediate, magia şi religia, se diferenţiază fundamental prin domeniile lor de competenţă şi de acţiune[305].

În analiza pe care o face asupra magiei, J. Maxwell[306] stabileşte diferenţa fundamentală între religie şi magia supranaturală, pe de o parte, şi magia naturală, pe de alta. Primele ar avea un punct de plecare subiectiv şi s-ar îndrepta înspre scopuri care scapă controlului obiectiv; acest control

---

[303] Singurul lucru cu care nu suntem de acord este acest termen de "iluzii", pentru că dispune de o conotaţie valorică exterioară subiectului participant la actul magic, una venită dinspre atribuirile non-obiective ale investigatorului intrus.

[304] Aceasta este opinia noastră; ea se distanţează oarecum de procedura de demitizare a existenţei sugerată de V. Avram, *Constelaţia magicului*, Universitatea Creştină Năsăud, 1994, pp. 38-44, care împarte omenirea pe trei nivele: cel al omului mitic, cel al omului societăţii tradiţionale şi cel al omului modern. Nu degeaba studiază psihologia cognitivă pattern-urile proceselor de memorie, ale celor care conduc la nararea autobiografică, sistemul de reprezentări relaţionale între nivelele conştiinţei, prin apelul la studii de memorie în tradiţiile orale.

[305] Pentru distincţia ştiinţifică dintre religie şi magie, a se vedea E. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, tr.ro., Polirom, Iaşi, 1995.

[306] *Magia*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, p. 75.

devine însă posibil pentru magia naturală, care ordonează legic fenomenele naturii în forma unui demers tipic ştiinţific. *Teoria generală a magiei*[307] propune o altă dihotomie: cea dintre polii extremi care circumscriu formele de expresie ale magiei şi ale religiei: polul sacrificiului şi cel al maleficiului. O întreagă demonstraţie subsecventă descrie ireligiozitatea ritului magic, care este pentru că alege să fie antireligios. Oricum, un lucru general acceptat este că chiar şi vrăjitorul , "făcătorul" ocazional, iese de sub jurisdicţia profanului şi a ordinii de lucruri a profanului în momentul în care performează ritul; ca să aibă acces la acea zonă a realului, agentul magic trebuie să se supună unor interdicţii şi precepte de comportament riguros şi imperativ formulate de tradiţie. Pentru a face inteligibilă o atare situaţie, definirea fenomenului vrăjitoriei ca aparţinând logicii păgânismului reglementează trăsăturile sistemului printr-o teorie tehnică, focalizată asupra modurilor de dobândire a puterii, o teorie interpretativă, ocupându-se de puterile actorilor dramei vrăjitoreşti şi de evenimentele susceptibile de o asemenea judecată de valoare, alături de o teorie normativă, prescriind un cod de comportament. Cu aceste idei ale lui M. Augé[308], putem trece la analiza categoriei de energo-materie cu care operează magia.

*

Despre mană se pot avansa mai multe definiţii, nici una convingătoare în sens de totalitate; deplinătatea şi coerenţa reprezentării ei nu pot fi urmărite decât prin faptele care o descriu şi o implică. Definiţia de dicţionar[309] vorbeşte despre înţelesul biblic al *manei* din sintagmele *mană cerească, mana evreilor*, ca pâine făcută dintr-un lichen comestibil, care creşte pe stânci în forma unor mici ghemuri cenuşii ce pot fi duse departe de vânt şi să cadă ca ploaia; popular, *mana albinelor* este polenul, *mana florilor* - nectarul şi mierea; multe plante sunt denumite popular prin expresii compuse cu acest cuvânt; la figurat, ea înseamnă belşug, recoltă bogată, frupt la vite, abundenţă la stupi. Acelaşi termen este folosit pentru a desemna mai multe boli ale plantelor *cultivate*, cauzate de anumite ciuperci; tot cu efect destructiv este şi mana care denumeşte roua sau ploaia de vară care se declanşează pe timp însorit, sau stricăciunea provocată de soarele prea fierbinte care apare după ploaie.

---

[307] M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iaşi, 1996, p. 30.
[308] *Religie şi antropologie*, Editura "Jurnalul Literar", Iaşi, 1995, p. 100.
[309] *Dicţionarul Limbii Române*, Serie nouă, Tomul VI, Fascicula 1, Editura Academiei R.P.Române, Bucureşti, 1965, p. 76-77.

I. Evseev[310] acceptă ipoteza, avansată de fapt şi de Gh. Pavelescu[311], potrivit căreia cuvântul românesc *mana* e un împrumut venit la noi prin intermediul textelor slave şi greceşti cu caracter liturgic. El preia o analiză făcută de acelaşi Gh. Pavelescu (op. cit., p. 97) şi propune ca specificitate în înţelesul românesc al noţiunii ceea ce nouă, cel puţin din acele date - puţine, desigur - de teren colectate, nu ni se confirmă: aceasta ar fi *personificarea ei mitică*. Pasajul este comentat îndrăzneţ de R. Vulcănescu, a cărui concluzie este formulată în termenii evoluţiei ideilor religioase la daco-români: *mana* în ipostaza ei antropomorfă capătă valenţe animiste predaimonice, anticipând reprezentările personale din daimonologia mitică a românilor[312]. Ceea ce spune, însă, Pavelescu în pasajul respectiv este că "mana posedă adesea şi însuşiri omeneşti: se rătăceşte în pădure, adoarme în câmp de flori, se sperie de ameninţările magicianului, se miră de cântecul cucului, e atrasă de sunetul de bucium, sau poate rămânea lângă un izvor. Ea este o substanţă activă care se înfrăţeşte cu orice activitate din natură." Fie că acest înţeles este unul dedus din fapte de cultură şi de gândire mitologică găsibile, sub forma povestirilor, de investigaţiile atente ale lui Pavelescu, şi atunci ele s-au disipat în mare parte, de atunci şi până astăzi, din imaginarul popular, fie că această rarefiere s-a produs printre altele de schimbarea calendarului - care a adus modificarea structurală, din păcate, a multor sărbători ţinute întru mana[313] - fapt este că pentru cultura tradiţională românească contemporană, în formele în care am urmărit-o pe terenul zarandian, mana nu mai doarme demult pe sub copaci: ea este *obiect* de dispută încrâncenată între oameni, în special în forma puterii (asupra) laptelui. Rămâne unui studiu viitor de căutat acolo, şi în alte părţi, eventuala sa expresie în formularea imaginarului mitic.

Noţiunea de *mana* aparţine, însă, patrimoniului terminologic al antropologiei (şi în egală măsură celui al istoriei religiilor) încă din 1878, când Max Muller publica scrisoarea misionarului R. H. Codrington, unde apare pentru prima oară noţiunea, şi unde este explicată prin: "e un nume melanezian desemnând infinitul"; Codrington va publica o carte în 1891, unde-i numeşte mai multe caracteristici, printre care cea de a fi supranaturală, dar a se revela în forţa corporală sau în orice tip de energie posedată de un om; ea nu ţine de un obiect determinat, aproape orice obiect

---

[310] Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească, Editura Amarcord, Timişoara, 1997, p. 252.

[311] "Cuvântul "mană" se introduce, după toate probabilităţile, în literatura scrisă europeană prin textele biblice." (Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1944, p. 116)

[312] *Mitologie Română*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985, p. 300.

[313] A se vedea, pentru această problemă, studiul lui Ion Cuceu şi al Mariei Cuceu: *"Sângeorzul" - un ritual mana în folclorul românesc*, în Anuarul de folclor II, Cluj-Napoca, 201-214, 1981, p. 207.

o va putea vehicula, context în care întreaga religie melaneziană devine un efort de a acumula cât mai multă *mana*[314].

Că *mana* este un produs activ al mentalului nostru o afirmă foarte clar şi Mauss: "Ideea de *mana* este una dintre acele idei tulburi, de care avem impresia că ne-am descotorosit; tocmai de aceea ne vine atât de greu s-o concepem. Obscură şi vagă, ea are totuşi o utilizare ciudat de bine determinată. Abstractă şi generală, ea se remarcă prin caracterul ei concret. Natura ei primitivă - deci, complexă şi confuză - nu ne permite să-i facem o analiză logică; trebuie să ne mulţumim cu a o descrie."[315]

O analiză de inventariere foarte bună a sensurilor *manei* în culturile folclorice o oferă Gh. Pavelescu în studiul *Mana în folklorul românesc*, care, deşi apărut în 1944, n-a fost până acum întrecut, în literatura de profil românească, de vreo revenire asupra subiectului într-un mod mai complet şi mai convingător[316]. Cuvântul melanezian se întâlneşte din Madagascar până în Polinezia; el desemnează acolo o "forţă" sau "putere" specială, cu efecte singulare; ideea se găseşte, cu o variată gradaţie de semnificaţii, la mai multe popoare 'primitive', oscilând între noţiunea de *forţă impersonală* şi cea de *personalitate individuală* de caracter sacru şi divin; ea este *orenda* la tribul Huroni al Irochezilor, *wakanda* la tribul Dakotas al populaţiei Sioux, *manitowi* la tribul Objibwa al Algonchinilor din America de Nord, iar la 'neprimitivi' - *kami* în arhipelagul japonez, *brah-man* în India antică, *baraka* la musulmani etc.

Textele biblice par să fi adus cuvântul *mană* în literatura scrisă europeană; în *Exod* 16, 13-15[317], se spune că evreii au fost hrăniţi cu mană în deşertul Arabiei timp de 40 de ani, după ce Moise i-a scos din Ţara Egiptului şi până au intrat în Canaan; aceasta cădea din cer odată cu roua nopţii, lucru miraculos, desigur, dacă ne gândim că planta cu care a fost

---

[314] Apud G. Van der Leeuw, op. cit., 1948, p. 10. El dă în continuare o sumă întreagă de concepte care vin să denumească, în contextul spiritual al umanităţii, un acelaşi tip de forţă - v. pp. 10-15. O analiză asupra conceptului adus de Codrington oferă şi M. Mauss şi H. Hubert, op. cit., pp. 136/137.

[315] M. Mauss, H. Hubert, *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iaşi, 1996, p. 137; cf. pp. 136-152.

[316] Gh. Pavelescu, *Mana în folklorul românesc*, Sibiu, 1944, pp. 11-26, 27-32, 91-99 (tematizarea manei în culturile arhaice extraeuropene şi în culturile folclorice). A se vedea paginile dedicate exclusiv, adică

[317] Cf. Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, tr.ro., Humanitas, Bucureşti, 1997 (1993), pp. 157-158 (Mana din deşert). Pentru consultare, am utilizat, pe lângă traducerea românească (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura IBM al BOR, Bucureşti, 1991) şi ediţiile Bibliei de la Ierusalim, remarcabile atât în privinţa acuităţii traducerii, cât şi a comentariului (*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000. *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de L'Ecole Biblique de Jérusalem*, Desclée De Brouwer, Paris).

identificată, "tarandjubin", nu se găseşte decât în câteva luni pe an; măcinată, pisată şi fiartă, avea gustul unei turte cu untdelemn; nu este exclus ca evreii să fi întrebuinţat sub numele de "mană" chiar mai multe substanţe alimentare din Arabia. Ei vor fi preluat cuvântul de la egipteni ori de la arabi, originea lui însă trebuind căutată mult spre Răsărit, undeva în centrul asiatic de difuziune al popoarelor indo-europene. Modalităţile de interpretare a manei biblice de către folclorul popoarelor moştenitoare ale acestei tradiţii a dat naştere la o serie de înţelesuri ale cuvântului, în majoritatea lor în legătură cu substanţe alimentare.

Faptul că antichitatea greco-romană nu atestează *mana* nu exclude existenţa ei în mentalul popular al vremii; ceea ce există atestat este prezenţa vrăjitorilor care prezintă similitudini frapante cu vrăjitorii de mană din folclorul românesc şi care poartă şi nume frapante: *bascanoi* şi *strix*[318]; "telchinii", locuitorii legendari ai Greciei, sunt consideraţi de către mai mulţi autori, printre care şi Strabo, ca vestiţi "bascanoi", care "iau rodul animalelor, uscă plantele şi sărăcesc pământurile"; de asemenea Tesalia şi în parte Arcadia sunt, potrivit lui Platon, Plutarch, Ovidiu, Teocrit şi mulţi alţii, vestite în vrăjitori[319].

La romani, *Legea celor XII Table* (prin *tabula VIII*) pedepsea cu moartea pe cel ce făcea farmece ca să distrugă recolta altuia ("fruges excantare") sau ca să o ia pentru sine ("segetem pellicere"); legislaţia referitoare la vrăjitori devine în timp tot mai ofensivă. Clasicii latini amintesc de cei care fac, la ţară, să nu rodească turmele şi câmpurile duşmanilor (Vergiliu) şi "cantus vicinis fruges traducit ab agris" (Tibullus).

Urcând în timp, Pavelescu observă similitudini frapante între practicile româneşti de operare cu mana vacilor şi cele ale românilor din Macedonia, în ajun de Sf. Gheorghe, ale slavilor de sud şi de nord, ale germanilor în noaptea Valpurgiei, în urma cărora el conchide existenţa unui fond comun tuturor populaţiilor Europei, venit din sub-stratul Europei străvechi.

Pentru spaţiul românesc, cea dintâi referire la mană în literatura românească pare să fie *Pravila de la Govora* (1640), unde se precizează asprul canon al vrăjitorului de mană. Literatura juridică a pravilelor româneşti abundă în articole pe această temă, bănuite de jurişti de a nu

---

[318] Pavelescu observă că vrăjitorii de mană sunt numiţi pe întreg teritoriul românesc prin termenii de *bosorcăi* şi *strigă, strigoi,* doar în Moldova fiind întrebuinţat termenul ucrainean de *vidmă* (Gh. Pavelescu, *op.cit.,* p. 20, nota 43).

[319] Personal, credem că problema magiei greceşti nu poate fi judecată exclusiv în termeni de împrumut din alte spaţii culturale, opinia cel mult a melanjurilor tehnologiei magice, avansată de H. Hubert (apud Gh. Pavelescu, *op.cit.*) fiind cea mai creditabilă.

avea legătură cu obiceiul pământului, fiind probabil doar traduceri ale codurilor bizantine. *Pravila de la Govora* spune însă multe prin faptul că foloseşte termenul de *mană,* şi nu cel de *rod*, slavic, care ar fi tradus latinul *fruges* din legislaţia bizantină. Abia *Descrierea Moldovei* a lui Cantemir identifică cert credinţa în mană la românii din Munţii Rodnei. Materialul viu, infinit colorat, al terenului românesc - deşi în disoluţie accelerată în timpurile noastre - mărturiseşte o vechime mare şi necontrolabilă. Ne vor trebui instrumente şi metodologii noi pentru a investiga filiaţia spirituală a unui fenomen ca acesta.

Am sărit peste perioada Evului Mediu occidental în ciuda studiilor extrem de abundente care au fost dedicate magiei şi vrăjitoriei medievale. În principal, au fost avansate două genuri de teorii: cea despre care vorbeşte J. Palou[320], care situează reducţionist nevoia de apel la vrăjitorie, prin vizualizarea perioadelor de mizerie economică flagrantă, independent de periodizarea epocii de mijloc, culoarea exclusivă şi terifiantă atribuită ei fiind o găselniţă romantică. Se pare că până în sec. al XIII-lea se cunosc puţine cazuri de vrăjitorie în Europa, tratate cu destulă indulgenţă de inchizitori; abia cu sec. al XVI-lea încep loviturile în plin, odată cu cedarea acestor procese tribunalelor laice. Analiza pe care o face Palou asupra sabatului se vede astfel profund ancorată în istoricism. Cel de-al doilea gen de abordare i se datorează lui C. Ginzburg, care a lansat o teorie spectaculoasă în *Istorie nocturnă* (1996): stereotipul sabatului este interogat din perspectiva circulaţiei străvechi a miturilor şi ritualurilor legate de extaz[321], prezenţa unor izomorfisme – al eroilor născuţi cu căiţă, al metamorfozelor animale ale vrăjitorilor[322], al adunărilor şi luptelor pentru putere ale acestora în condiţiile unui spaţiu cu legi fizice deformate etc. – trimiţându-ne inevitabil cu gândul la o posibilă interpretare a contextelor româneşti purtătoare de evenimente similare din perspectiva comportamentului ritual de tip şamanic.

*

În ceea ce priveşte riturile şi credinţele româneşti pentru conservarea manei laptelui, ele numără aproape 80% din materialul românesc (din anii

---

[320] *Vrăjitoria*, Editura de Vest, Timişoara, 1992, în special pp. 53-67.

[321] Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, tr.ro., Polirom, Iaşi, 1996; cf. analiza experienţelor extramundane propusă de I.P. Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* (tr.ro., Nemira, 1995). Pentru aplicarea teoriilor lui Culianu şi Ginzburg la mitologia populară, a se vedea B. Neagota, *Religie şi religiozitate populară. Perspective etnologice şi istorico-religioase*, în AIEF, tom 14-15 (2003-2004), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, pp. 103-126.

[322] A se vedea, relativ la această problemă, Ulric Molitor, *Despre vrăjitoare şi prezicătoare*, studiu introductiv de Tiberiu Turculeţ, Editura Tornada, Bucureşti, 1991.

'40) referitor la mană[323], lucru ce ar fi cazul să ne dea o măsură adiacentă, colaterală, coroborativă, asupra întregului univers complex de semnificaţii pe care-l presupune şi de care uzează, dincolo de conştientul colectiv ori individual, magia legată de lapte. Se impune un demers urgent, până mai avem ce investiga, în mitologia populară românească, pentru a se descoperi cât de cât resorturile ce guvernează această lume, dându-i o elasticitate a cărei funcţionalitate ne depăşeşte, în sistemul modernităţii prezentului, capacitatea de înţelegere.

O posibilă cale pentru cercetare oferă Monica Brătulescu în *Colinda românească*[324], unde găseşte, ca motiv în repertoriul de colinde românesc, imaginea lui Dumnezeu sau a unui emisar al acestuia (Sf. Ion, Sf. Duminică, *colindătorii* sau *gazda*) dând mană câmpiilor, sau ciuta care merge împreună cu puiul să dea roadă holdei. Din păcate, suntem în situaţia de a ne mobiliza toate energiile hermeneutice în scopul interogării unor structuri perpetuate de tradiţie *în forme fixe*; sunt singurele indicii certe despre mentalitatea arhaică ce a creat tot universul, cândva mult mai bogat, al mitului popular. Pentru celelalte, circumspecţia rămâne maximă. Trebuie totuşi spus că nu stabilirea vechimii unui fenomen cultural ne stă în obiectiv, aşa că vom acorda atenţie oricărei mărturii despre un limbaj de transmitere dinspre imaginar.

§ 4. Luatul şi întorsul laptelui la vite

Pentru un profan în ale vieţii satului, este destul de dificil să priceapă pentru care anume motiv are vaca aşa un rol hotărâtor în gospodărie. Faptul, menţionat în finalul capitolului precedent, cum că peste 80% din practicile legate de mană, cel puţin în folclorul românesc – dar nu în oricare, ci în cel pe care-l va fi avut la dispoziţie, şi din culegeri de texte publicate, dar şi din cercetări de teren, Gh. Pavelescu în 1944 – privesc laptele vacilor, nu poate fi deplin explicat prin importanţa economică a acestui animal în viaţa ţăranilor din zonele temperate ale globului. Şi dacă ar fi doar atât, şi am avea de judecat doar în termeni de izomorfisme, şi tot am pricepe că este aici vorba despre o realitate ce trece cu mult dincolo de necesităţile metabolice ale omului, aceea de a opera cu laptele; digestivul n-ar putea să motiveze apariţia unei poveşti-povestiri precum cea pe care o redăm, ca sclipitoare, în rândurile care urmează: "Odată nişte oameni erau la colibă, mai departe de sat, cu vitele. Într-o noapte cei doi aud vacile răgind în grajd. Îndată au ştiut ce-i necazul, *cunoscând răgetul vacilor*. S-au sculat repede, au luat câteva căciulii de usturoi din care au pus în fiecare

[323] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 38.
[324] *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 185-186.

oblon al ieslelor. Apoi s-au repezit amândoi la uşa grajdului unul cu o *furcă de fier* şi altul cu *usturoiul* în mână. Cum au deschis uşa au văzut o *pisică care sugea de la o vacă.* Pe când feciorul a voit să împlânte furca în ea, cu iuţeala fulgerului s-a întors de trei ori peste cap prefăcându-se într-o *roată* elastică, ce a început a se rostogoli prin grajd. Dar ştiind că toate ieşirile îi sunt astupate, a încetat. Atunci feciorul îndată a băgat coada de la furcă prin gaura roţii, iar servitorul a prins de capătul celălalt şi au ridicat-o în sus. Văzându-se prinsă n-a mai făcut nici o mişcare. Au dus-o în colibă şi făcând un *foc* mare au ţinut-o spre el până au văzut că începe a se frige şi se svârcoleşte puternic. Atunci au pus-o jos. S-a *învârtit iar de trei ori* şi ce văd înaintea lor: *o babă în pielea goală.* Coada furcii era ieşită cu un capăt pe gură şi altul pe partea opusă. Au prins amândoi de capătul de jos unde era furca şi au scos-o afară, în timp ce strigoaia a scos un urlet puternic de durere. Apoi *au legat-o* de mâini şi de picioare spunându-i că nu-i vor da drumul până ce nu le va răspunde la tot cer o vor întreba. Au întrebat-o cine este şi de unde este. La început n-a voit să răspundă, dar după ce *i-au pus usturoiul sub nas - pe care nu-l pot suferi strigoaiele* - a răspuns imediat. Apoi au întrebat-o de ce-a venit şi ce-a făcut? Ea a răspuns că *a luat laptele vacilor şi dacă nu o găsiau ei ar fi luat şi minţile boilor*. Cei doi feciori au început a o bate, dar ea *s-a rugat să nu o bată* că le va da laptele îndărăt numai să-i deslege mâinile şi picioarele. Au deslegat-o. A cerut apoi un pahar în care *a muls lapte din sânii ei*, apoi s-a dus cu cei doi flăcăi, care o ţineau bine de mâini în grajd şi cu laptele acela muls dela ea *a stropit vacile* dela care îl luase şi îndată s-a observat cum li se umple ugerile cu lapte. - "Vă dau *mai mult lapte la vaci*, numai să nu mă bateţi şi să nu mă spuneţi la nimeni, cine sunt, de unde sunt." Feciorii n-au spus-o temându-se de ea. Apoi au scos-o afară din grajd şi i-au dat drumul. S-a întors *de trei ori peste cap făcându-se pisică şi s-a dus ca din puşcă*."[325]

O strigoaică ce se preface în pisică, motiv frecvent chiar în materialul cules de noi şi prezentat în anexe; strigoaica este o babă, care, nici mai mult nici mai puţin, se mulge pe sine!... De laptele ei? De laptele vacilor pe care le furase (cum reiese din felul în care relatează informatorul)? O babă care e, de la capăt la coada procedeului magic, agentul său prin excelenţă, ea făcând vraja, operând direct asupra obiectului ei şi desfăcând tot ea, prin acel mijloc cu totul neaşteptat de la o, fie şi vrăjitoare, babă (o femeie iertată). O operaţie magică ce mută fiziologia din curgerea ei normală, umplând un organism alienat de funcţia sa fertilizantă cu energii stranii; spaţiul în care se petrec aceste lucruri operează în mod cert cu alte principii decât cele liniare, consecutive,

[325] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 84-85, din Ms. AF, 474, 35-37: materialul narativ provine din Dumbrăviţa, Satu-Mare, de la Lupan Ion a Tomi, 57 ani, cules de Petre Bălaşiu, 1933.

profund temporale, ale noastre. Oricum, istorioara e singulară, în materialul pe care am avut ocazia să-l consultăm, dar nu acelaşi lucru se poate spune despre elementele pe care le poartă ea!, în care nu ne este foarte greu să identificăm atâtea fapte izomorfe (în sens durandian) cu altele, de care musteşte nu doar folclorul românesc. Toate aceste fapte, precum şi multe altele care ne scapă, sunt legate între ele şi de adesea legătura lor e de neînţeles creierelor noastre de oameni postmoderni. De aceea împărţirea pe care o operăm în rândurile ce urmează este doar o simplă decupare, menită să ne oblige privirea să se oprească asupra unor fapte; este o primă condiţie în încercarea de a surprinde urzeala ţesăturii.

Semnele atacului la *mană*

Semnele vacii. Brusc, vaca nu mai dă lapte, în mod cu totul nemotivabil cu mijloace pozitiviste; ţăranul ştie foarte bine când e cazul să-şi activeze mentalitatea magică, totul este să accedem şi noi la sistemul său de reprezentări. Cumperi o vacă şi nu mai are lapte, nu mai are chiar nimic, din ce până atunci dădea câte 15 litri, asta înseamnă clar că cineva "nu umblă corect", adică apelează la principii şi legităţi din cealaltă lume, cea alternativă la aceasta. Un ochi avizat de mulgătoare înveterată *cunoaşte* imediat vaca atunci când *se ia laptele* de la ea; căci vaca, prin excelenţă bună, sfântă şi rânduită de Dumnezeu numai pentru folosul oamenilor, devine "stricată", căci îi "moşîtă" de cineva cu o intenţionalitate negativă, mugeşte la muls, dar mai ales mugeşte, când vine de la păşune, înspre gospodăria ăluia de i-a luat mana; te duce ea singură încolo, ea ştiindu-l pe fur, deşi sunt toate şansele ca el să o fi atacat sub formă de animal. Vaca poate să nu mai dea defel lapte, nici o picătură, nici pentru viţel! (grija constantă a oamenilor pare să-i doteze cu receptori pentru intruziunea ne-ordinii în vieţile, prin casele, lor în special şi în primul rând când chiar viţelul este în pericol; există chiar mărturii care pun pe primul loc viţelul, deşi la casă este şi un prunc mic, într-o stare de dependenţă similară, se pare, de acel lapte al vacii furate). Într-o exprimare mai puţin idolatră faţă de animalul atât de esenţial traiului, vaca devine "bolundă" când e sleită de forţa laptelui din ea, şi împunge pe oricine, chiar pe stăpân, mugeşte sfâşietor şi sloboade sânge la muls; totală este "strîcăciunea" când vaca loveşte cu picioarele, că nu mai are deloc lapte, nici un strop, şi viţelul îi moare de foame, sau când "turbă-n grajd". Strîcăciune de netolerat însă este şi atunci când vaca "nu mai are acelaşi lapte" şi mugeşte în anume fel; actul va fi fost repetat: "îl ia o dată, îl ia de două ori", până când reuşeşte o intervenţie, de altfel deloc uşoară, asupra celui mai bun rod al gospodăriei la acel moment dat. Când îi "deochetă" - căci se pot deochea şi vacile, de către o căutătură prea pătrunzătoare, involuntară sau voluntară (se presupune că ei i se adresează marea majoritate a descântecelor de deochi, cuprinzând nararea contactării

deochiului) - vaca nu mai are alin şi muge şi "să rumpe toată" la orice tentativă de muls: adică atunci când se încearcă să se intre în contact cu tocmai acel produs-de-ea, substanţă esenţial mustindă de cel mai vital puls. De la distanţă se vede că s-a pierdut laptele, când se pierde ţâţa. Vaca aceea care umblă "a ludă" se pare că are ceva de comunicat, are de transmis un mesaj grav şi urgent stăpânului ei, sau stăpânei, căci deşi este un animal sfânt şi iată că ştie mai bine decât orice vrăjitoare (care adesea desface de la distanţă, fără să-l cunoască pe fur) unde i s-a dus laptele, are nevoie de asistenţă, are nevoie de o desfacere a nodului pe care n-o poate solicita decât dacă oamenii pricep că s-a infiltrat răul, dezordinea, în ordinea lor de viaţă. De asta oamenii sunt atenţi la comportamentul vitelor, în general; acestea le pot arăta calea, pe care să meargă în luarea lor de contact cu principiile lumii alternative.

De ce limbaj de semnale dispun vacile, în a arăta că laptele le este atacat? "Se stâlceşte când o mulg", iar laptele nu-i cât o fost, îi scade, nici nu-i bun, să face jintiţă, iar vacii i se zburleşte părul pe ea; dacă motivul urinării la tentativa de muls a vacii stricate apare în general în relatări, prezenta descriere afirmă că până şi cantitatea de urină e redusă; şi dacă nu e oprit de tot acest lapte vaca va porni să-l depisteze pe fur; iar în dreptul grajdului unde-i e închis fruptul, ugerul i se încoardă de stă să pleznească. Aceeaşi informatoare mai emite supoziţia că vraja se leagă doar de vacile mai "sensibile", incapabile să reziste - deşi sunt fiinţele cele mai curate, mai corecte şi mai benefice de pe pământ - singure la acţiuni malefice de tip energetic magic. Dacă nu se intervine printr-o procedură la fel de magică - în oricare formulă s-ar exprima ea - vaca se cheamă că "o perit": adică ea nu mai "adaugă nimic", nu mai catabolizează deloc, şi atunci oamenii o vând la abator; dar şi acee carne îi slabă.

În rezumat, vaca nu poate reacţiona împotriva luării laptelui ei, uneori nu o poate face nici în prezenţa performării anumitor acte apotropaice numite special pentru profilaxia manei ei (altminteri e greu să ne imaginăm cum de au loc totuşi atât de frecvent, şi astăzi, fapte susceptibile de a fi furt de mană, şi atât de clar atribuite de ţărani ca şi asemena acţiuni tipice de furt, în condiţiile în care orice femeie, şi nu doar femeie, poate să-ţi spună ce se face pentru a proteja laptele vacii); ea însă emite semnale destinate avertizării omului imediat ce simte acţiunea asupra ei - mugind încă de pe când strigoaica-pisică, sau ce va fi fiind, îi suge din uger stând cocoţată pe piciorul ei; mugeşte şi se zvârcoleşte în tot timpul care urmează, sloboade în cel mai bun caz un lapte zărît, lipsit de dulceaţa specifică fruptului alb proaspăt, dacă nu sloboade doar sânge sau urină. Şi e degradant, şi dureros, pentru o fiinţă capabilă să producă lapte din cel mai hrănitor, să fie obligată să-şi vadă puiul murind de foame şi să-şi ştie laptele cel gros şi dulce atribuit pe nedrept unei surate cel puţin nefertile. Ar trebui să ne întrebăm aici cum arată şi cum reacţionează vaca

ce se vede din senin păstrătoare a unui lapte cu calităţi superioare celui al ei. Nu avem informaţii asupra condiţiei ei, ştim doar că într-un număr de cazuri - când vraja de furat nu e făcută corect - vaca îmbogăţită pe necinstite moare, crăpându-i ugerul de prea mult lapte. Dar cum era ea înainte să i se dea laptele? Şi mai cu seamă - că doar şi ea e sfântă - cum de nu a ajuns până la noi că ar da şi dânsa semnale că se întâmplă un lucru rău, chiar dacă, precum în situaţia ei de păgubită, nu poate împiedica acest act? Victime sunt, tocmai în viziunea populară care le sfinţeşte şi le înnobilează cu fiecare poveste, ambele ipostaze.

Vaca – animal exemplar. În afara inferenţelor pe care le putem face din relatările informatorilor noştri, nu dispunem de material mitologic comparativ decât prin apelul la culegerile de mitologie populară românească publicate.

Vaca este sfântă, este aproape ca un daimon bun, întrupat în cel mai profitabil mod pentru oameni, doar că nu vorbeşte. Minunea asta se întâmplă doar o dată pe an, şi anume pe pragul dintre anul vechi şi anul cel nou; însă ceea ce circulă printre oameni este doar *povestea că aşa se petrece*. Căci, asta spune povestea, toţi cei care au voit să verifice (sau să asculte, din curiozitate?) ce grăiau vitele află doar de propria lor moarte[326] iminentă; vitele vorbesc, într-adevăr, însă se pare că nu au nimic de spus oamenilor; ele ştiu tot, şi trăiesc după cele mai valabile şi mai firesc funcţionale reguli, de ce ar mai avea nevoie să comunice, dacă nimic nou nu le poate modifica fiinţa? În schimb oamenilor amestecul în lumea unde ele fiinţează atât de firesc le este letal; vor o dovadă? Fie! dar va fi una decisivă, definitivă, prima şi ultima; vor afla că vitele vorbesc cu adevărat, adică pentru un moment le vor înţelege grăirea, dar nu vor avea ce face cu informaţia asta. Iar oamenilor se pare că trebuie să vină cineva periodic să le explice de care anume informaţii au nevoie şi de care nu, pentru traiul lor complet de altminteri, căci altfel îi "luzeşte" complexul infirmităţii lor umane comparate cu atoatăştiinţa divină. Povestea cu vita cu funcţie divinatorie într-un unic sens pare să ilustreze tocmai nevoia de a i se spune omului cum stau cu adevărat lucrurile.

Cu o altfel de funcţie divinatorie, mai cuminte şi mai conformă cu aspiraţiile noastre de oameni, vitele sunt folosite în practicile premaritale;

[326] Ea apare destul de des pomenită în răspunsurile la Chestionarul I al lui I. Muşlea, păstrate în Arhiva de Folclor din Cluj: AFC 16, Cucioaia, Bălţi; AFC 19, Chirileni, Soroca; AFC 23, Timiliuţi, Soroca; AFC 24, Sauca, Soroca; AFC 32, Cair, Cetatea Albă; AFC 34, idem; AFC 37, Hodorăuţi, Hotin; AFC 41, Cair, C. A.; AFC 42, Slobozia, Cetatea Albă; 59, Bâlca, Putna; AFC 60, Satu Mare, Rădăuţi; AFC 64, Chicera, Storojineţ; AFC 67, Oprişeni, Rădăuţi - cu o formulă atenuată: cine le ascultă, amuţeşte ca vita; măcar un asemenea om va învăţa ceva de la vite; AFC 79, Stăneşti, Gorj, precum şi în multe alte locuri, cu siguranţă.

numeroase documente din aceeaşi arhivă Muşlea din Cluj spun că tot în perioada de sfârşit şi de început dintre ani, fetele îşi încearcă timpul de măritat folosind un pseudo-dialog cu vitele: le lovesc uşor sau doar le strigă, iar mugetul lor va hotărî – sau mai exact va divina - când anume se va mărita fata. Mai des, e adevărat, am întâlnit în aceleaşi documente de arhivă informaţii despre o practică similară, dar care se slujeşte de divinaţia porcului. Tot cu utilizare premaritală se foloseşte divinaţia cu vite de către flăcăi şi fete în dimineaţa de Sânziene, când se împleteşte o cunună din florile de sânziene, înainte de a răsări soarele, şi se aruncă în ocolul vitelor; depinde de vârsta vitei de care se anină (sau care mănâncă cununa[327]) să afle tânărul cu cine se va lua[328]. Se mai aruncă cununi în această dimineaţă şi pentru a chestiona norocul în ce are de gând cu omul; ele se caută în dimineaţa de Sânziene şi în funcţie de perii pe care îi va găsi pe cunună cel ce-şi face pe noroc, va şti la care vite va avea mai mult spor peste anul care începe atunci, la Sânziene[329].

Despre vita care ştie foarte exact unde i-a fost dus ei laptele, şi care trebuie în consecinţă urmărită şi urmată, când merge să mugească sau să-şi încoarde ugerul în faţa unei anume gospodării, am vorbit în rândurile de mai sus, exemplificând pe materialul zarandian. Mai rămâne să căutăm izomorfismele din mitologia românească, îndeosebi în naraţiunile mitico-legendare.

Despre vacă şi bou se spune că sunt "vite albe", şi se mai crede că sunt sfinte, plăcute lui Dumnezeu, şi pentru aceea "dăruite să vorbească ca oamenii într-o zi din an"[330]; în general se poate constata un complex mitic şi ceremonial ce construieşte cupluri binare, situabile în nivele culturale diferite: cai-vite; eroism războinic - muncă paşnică; virilitate- hărnicie; sărbătoare a tinerilor flăcăi - sărbătoare a gospodarului la casa lui; fală şi proastă eficienţă - modestie, bunătate şi productivitate chiar foarte eficientă.[331] Pe scurt, ne-am sedentarizat.

---

[327] A. Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 319.

[328] T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, Editura Saeculum, Bucureşti, 1997, p. 66 (informaţia provine de undeva din Moldova, fiind iniţial publicată de A. Gorovei în *Şezătoarea*, 1, p. 147)

[329] Idem, *ibid.* (în acest loc informaţia vizează zona Brăilei). A. Fochi o menţionează de asemenea în *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea,* Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 319: 4558 - 158, 164, 210, 233, 242, 300.

[330] B. P. Hasdeu, apud M. Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 1.

[331] M. Pop, apud M. Coman, *op. cit.*, p. 2.

Vaca e numită "izvorul casei"; "ori faci o fântână, ori dai o vacă, e totuna pe lumea ceia."[332]; vaca-i izvor, aşa că zidarului care face o fântână i se dăruie un dar din acelaşi registru: o vacă[333]. "Apa e femeie, că la fântână mergem cu cofa, ca şi cu doniţa la vacă să ne dea lapte; şi fântâna are izvor, vînă de apă, cum are şi vaca vine de lapte"[334]. Apă, lapte, izvorâre, vână de lapte - toate sunt posibile numai în partea feminină a existenţei.

În Banat, "o vacă năzdrăvană se duce la orizont şi împinge soarele în coarnele ei până dincolo de amiază"[335]. În basme, vaca - adjuvant hrăneşte, apără şi sfătuieşte pe erou; învinge entităţile malefice, ară pământurile întinse ale împăratului, reînvie pe viteazul omorât, naşte turme nesfârşite[336]. Vaca (neagră) dăruită de Dumnezeu, sau de Dumnezeu şi de Sfântul Petru, finului botezat de ei, nu-i voie să fie suduită, că pleacă[337]; când creşte, finul pleacă în căutarea ei, şi obţine o ciurdă nesfârşită de vaci mănoase[338], toate copiii ei; sau o găseşte şi ea îi spune s*ă se vîre în urechea ei* cea dreaptă, că "am doi juncani pentru tine", dar mai fătase între timp vite "câtă frunză şi iarbă", care iar sunt ale băiatului; uneori el le vinde, şi îşi păstrează numai *vitele năzdrăvane*[339]. Acelaşi motiv al păcatului suduirii ei apare în alt basm, menţionat de O. Bârlea[340], unde un popă are o vacă năzdrăvană care "*ziua trebuia să alerge peste nouă hotare şi noaptea se băliga nouă care*"; înjurată de păzitorul ei, vaca se pierde în lume şi *naşte un băiat năzdrăvan*; la despărţire, mama-vacă îi dă un inel, băiatul îi dăruie o batistă, pe care picuri de sânge vor anunţa moartea fiecăruia. Băiatul şi cei doi fraţi de cruce pe care şi-i făcuse mor în lupta cu zmeul, dar prin ascendenţa eroului li se acordă tuturor o a doua şansă, a reînvierii (vaca iniţiatică?), datorită celor *trei vieţi ale mamei* sale, cu care aceasta li se dăruie şi moare. Aceeaşi ipostază maternă a vacii transpare din povestea în care fetele decid la o şezătoare ca aceea care nu îşi va termina caierul, să-şi găsească mama prefăcută în vacă neagră; aşa se întâmplă cu una din fete, căreia mama îi deschide uşa cu cornul; noua vitregă o persecută pe fată, evident, aşa că fata se hrăneşte - cu toate bunătăţile! - suflând în cornul drept al vacii celei negre; se ajunge astfel la tăierea acesteia, dar fata

---

[332] M. Coman, *Mitologie populară românească,* I, p. 3 (AFC 4, p. 345)
[333] Idem, *ibid.* (informaţie preluată din E. Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, 1903, p. 890).
[334] Idem, *ibid*, p. 878.
[335] L. Şăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 220.
[336] M. Coman, op. cit., p. 5.
[337] E. Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român*, Editura Polirom, Iaşi, 1998[2], vol. I, p. 163.
[338] Idem, *ibid*
[339] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, p. 430.
[340] *Ibid.*, pp. 430-431.

îngroapă oasele (vaca 'şamanică'?) şi îşi va ajuta fata şi de aci înainte într-o mulţime de sarcini de tip pierzanie, fiind imposibil de îndeplinit prin tehnologia umană, şi o va dărui cu însemne ale trans-umanităţii maternităţii ei: stoluri să-i aleagă boabele, haine din aramă, argint şi aur[341].

În rezumat: vaca cea mănoasă, de o bunătate nepământeană, de o putere şi o înţelegere nepământeană, vaca neagră, vaca funerară, vaca cosmogonică, primordială şi încă şi mereu implicată în vremuirea lumii, vaca şamanică, sau, mult mai aproape şi mult mai departe de umanizarea noastră - vaca mamă, toate acestea vorbesc multe cuvinte despre o realitate ce se manifestă unitar şi pregnant: vaca e o punte ideală de legătură între lumea noastră şi lumea cealaltă. Ea este garantul, şi supapa de siguranţă a oamenilor, afirmând, prin copleşitoarea ei putere de a genera, de a da şi a întreţine viaţa, şi prin efluviile energetice pe care le revarsă în lumea noastră, şi de care o bănuim a fi responsabilă încă de pe lumea cealaltă - ne-o spun explicit basmele româneşti - că există bunul, fruptul, esenţa metaforic şi efectiv minunat reprezentată de laptele său, în lume, că el le e dat oamenilor, pentru o viaţă cât mai adecvată principiilor umanităţii lor, dar că tocmai din acestea şi alte o sută de motive trebuie păşit în vârful picioarelor în domeniul atât de fin, cu un echilibru atât de necontrolabil cu mijloacele profanului, al materiilor primare. Probabil că de asta laptele este mult mai mult decât un bun alimentar de valoare economică; probabil că de asta oamenii de toate felurile colindă hăţişurile altor dimensiuni spaţiale, pentru *a lua* şi *a aduce înapoi* laptele de la vacile lor. De asta se iau ei la întrecere cu entităţile celeilalte lumi, în a-şi apropria acest produs esenţial; de asta nu există echilibru între aceste forţe, cele magice ale oamenilor şi cele pur voliţional-energetice ale celorlalţi. Dacă la origine, în negurile îndepărtate ale lumii mitice, confruntarea lor va fi vizat aducerea de pe tărâmul celălalt a esenţei regeneratoare de tip "sămânţă", pentru a relua lumea aceasta din temelii, fapt dovedit de miturile esenţiale ale multor spaţii culturale, nivelul actual de conştienţă a imaginarului popular pare mai preocupat de figurile actanţilor; semn că ei sunt acum pe cale de dispariţie.

[341] O. Bîrlea, *op. cit.,* p. 431. Despre osatura vitei din care se regenerează, sau, mai exact, se generează altceva, finalul poveştii *Vitele pentru om. Nănaşul* afirmă că din coarnele boilor năzdrăvani ucişi din pizma unui individ total mediocru şi invidios, în cazul de faţă împăratul, se fac nişte curţi împărăteşti minunate, unde trăiesc fără probleme moştenitorul tronului cu soţia sa (Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.,* p. 164). Figura boului, însă, în mitologia românească este mai mult a bourului, şi are un alt domeniu de competenţă; să nu uităm totuşi că vaca este cea care îl aduce pe lume.

Semnele laptelui. "Nu-i păcat mai mare decât când cineva ia mana vacilor."[342] O parte din sensurile unei atari afirmaţii îşi vor fi aflat calea spre înţelegere în sugestiile întreprinse asupra vacii; o altă parte va încerca să se deschidă în cele ce urmează.

În primul rând, să procedăm la analiza materialului din Zarand: majoritatea relatărilor se raportează disperat la situaţii în care laptele lipseşte cu desăvârşire; câteva (a se vedea capitolul despre semnle stricării vacii) menţionează că laptele ce se poate mulge în aceste condiţii, de intervenţie magică, de la vacă, să face jintiţă; îşi pierde şi dulceaţa. În rest, deformarea virtuţilor benefice prin excelenţă ale laptelui se precizează explicit abia în descântece, pentru care dispunem de un bogat material comparativ. Spre exemplu, Liloaie din Păiuşeni descântă "să vină *laptele şi brânza* şi *untu'* înapoi la vacă". Adică laptele cel bun este acela care se prinde, care se *leagă* (a se vedea legarea ca semn al unei intenţionalităţi de tip *ordonare*). Puterea lui stă în grăsime[343], în smântână, groşcior şi unt: "Cu sorocu' lu' Dumnezou/ Şi cu a maicii prea curate/ Pela cină/ Să zie o tulchină/ Pela mniază noapte/ Să zie giumătate/ Pân zori de zîuă/ Să zie tot frumos/ *În pulpă la Suraia cum o fost/ Gros ca aluatu'/ Galbăn ca păsatu'/ Dulce ca mnierea/ Al altuia nu-mi trebuia/ Al meu nu-l las.*"[344]. *"Dulce ca mierea/ Galben ca ceara/ Gros ca plămădeala/ Să adaoge ca izvorul/ Şi să se-ngroaşe ca nămolul"*[345]. Iar un alt descântec, din zona Chioarului, cules în anii '80, afirmă acelaşi lucru"... de cornu' drept luate-oi/ La *păşunea Ierusalimului* ţîpa-te-oi/ Acolo *ti-i hrăni/ De lapte/ de groştior, de brânză/ Ca pădurea de frunză/ Ca râturile de iarbă, de frunză şi de flori/ Laptele tău şi groştioru' tău şi brânza ta şi puterea ta/ Să vie-n ujeru' tău/ Şî-n ţâţele tale/ Chistaş şi curat/ Cum Dumnezău l-o lăsat.*"[346] (s.n.)

De multe ori informatoarele spun că s-a luat "laptele meu", atunci când bănuie intervenţia magică la vacă şi la fruptul ei; "s-a luat laptele de la mine", "n-am mai avut lapte deloc" – formulă pe care o întâlnim şi pentru informatori bărbaţi – şi nu credem că explicaţi acestei formulări rezidă numai în posesiunea materială asupra animalului. O dovadă în plus în sprijinul teoriei noastre este mărturia Moaşei Floriţa din Dieci: "*Dacă ai lapte la casă, ţi-l ia.*" Oricine ar produce acest lapte, el e râvnitul prin excelenţă, e principiul vital, hrănitor, însuşi, şi e normal să nu conteze

---

[342] Ţăpu, Tecuci, apud A. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Librăriile SOCEC, Bucureşti, 1915, p. 348.

[343] A se vedea schema cantităţii constante de lichide în circuitul fluidelor fungibile, în modelul unisexuat al trupului, la Th. Laqueur, *Corpul şi sexul*, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 38-46 (*Sânge, lapte, grăsime, spermă*).

[344] AFC 551, Buhici, Bacău; AFC 486, Breb, Maramureş.

[345] AFC 413, Ciamaşir, Ismail; AFC 195, Cioburciu, Tighina.

[346] Informaţie teren, Ana Neagota, n. 1915, Dăneştii-Chioarului, Maramureş, 9.08.1986. Culegător B. Neagota.

foarte mult cine îl produce, după cum e normal ca situaţia lui să afecteze întreg grupul familial sau local: aşa se face că, pe lângă familiile de păgubiţi care se exprimă unitar (vacă-lapte-copil-nevastă-gospodar), unitar se exprimă şi cele de vrăjitori: pe lângă schema cu sluga-fiică a vrăjitoarei bolnave, care ţine de o treaptă mai avansată a ficţionalului, avem efectiv întâmplări în care bărbatul femeii care a luat laptele vine la casa păgubitului, *cerând ceva*, căci aşa cere procedura magică, soţia lui fiind în pericol de moarte dacă furatul operează magic pentru desfacerea vrăjii. Poate fi aceasta, credem, o formă de a investiga cum anume coerenţa structurilor familiale şi a celor de rudenie subîntinde structura actantă şi narativă a magicului.

Mană este în orice, mana se poate lua de la orice, mana curge din orice: "dacă în momentul în care vrăjitoarea ia mana de la holde, sau de la lapte, cineva care e prezent ar spune: "Mană şi din cutare lucru", atunci ar începe să curgă laptele din acel obiect. Astfel la unii a început să le curgă *laptele din biciu*, sau din *căpestrele cailor care se găseau pe câmp în momentul vrăjii de mană.* Prin Vâlcea se spune că unii flăcăi auzind vrăjitoarele zicând: "Ţurr, de la vaca lui cutare la vaca mea", adaugă: "Ţurr *şi de la căţeaua mea*!" Atunci vrăjitoarea trebuie să-şi rupă "peşchirul" din cap ca să nu se strice laptele ei cu cel de la căţeaua băeţilor. Mult mai răspândită este însă povestirea în care un bărbat asistând la vraja de mană şi voind să-şi bată joc de vrăjitoare îi arată organul sexual zicând: "Ţîş, mană şi de colea!" Şi atunci *începe să-i curgă într-una o materie albă până la celălalt Sf. Gheorghe*."[347] (s.n.) Dacă se ia lapte de la o pisică - findcă adesea se pune amestecul de vrăjit în drum, să culeagă mana de la orice vieţuitoare ar trece - el se transformă miraculos, în urma actului magic, în ceea ce se numeşte "lapte bun". Iar într-un descântec din Ialomiţa, se cere înapoi "*sporul laptelui*"[348].

Ce putem înţelege din toate aceste fapte? În primul rând, că nu e neapărat să fie un obiect însufleţit, acela din care, în urma vrăjii, începe să curgă laptele! În al doilea rând, că dacă totuşi iei de la fiinţe vii, şi în special de la mamifere, atunci vaca, capra, bivola, oaia, toate încep *să mulgă sânge*. Iar sângele nu este, în mod cert, un element în exces! (oricare vor fi fost teoriile aberante elaborate de "oamenii de ştiinţă" de-a lungul timpului[349]; cunoştinţele empirice ale ţăranilor vor fi deţinut această informaţie cu siguranţă). Sângele este, dimpotrivă, un element vital ce nu e de dat; doar laptele este genul de substanţă care e de dat, care poate fi dată, fără să se termine, fără să se împuţineze, fără să se epuizeze, nici cantitativ,

[347] Gh. Pavelescu, *Mana în folklorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului,* Sibiu, 1944, pp. 87-88.
[348] AFC 655, Regele Carol, Ialomiţa.
[349] vezi Th. Laqueur, *op.cit.*

nici calitativ; nici ca virtuţi benefice, nici ca dotare a purtătorului. Dacă o asemenea substanţă *ajunge să se dea prin împuţinare*, e clar că undeva s-a strecurat răul, că-i bai mare şi semn de dereglare. Mai mult, dacă fiinţa ce dăruia până atunci lapte începe să sloboadă sânge în loc de lapte, înseamnă că ea e prima lezată de intruziunea unor principii ce nu sunt şi ale ei, şi care-i încalcă flagrant ordinea de viaţă. Din acest punct de vedere, laptele este precum *grâul*, care şi el îşi dăruie rodul mai mult decât s-a investit în el. Probabil că, în fond, este vorba despre nişte substanţe care aparţin ordinii şi regnului viului, şi că din punctul de vedere al viului aceste calităţi care ne uimesc pe noi din cale-afară să fie doar nişte manifestări fireşti ale unei minuni devenită cotidiană de câteva mii de ani în sens biblic, şi de câteva milioane de ani, în sens biologic. Acest lucru ar trebui să ne tragă la rându-i semnalul de alarmă: cât de departe suntem noi de percepţia corectă, firească, asupra viului?! Şi din acelaşi punct de vedere, al depărtării noastre, întâmplată demult şi în continuă perpetuare, de firescul evidenţei primare, pot fi interpretate şi *scenariile de pierzanie* care trimit eroul pe lumea cealaltă în căutarea unui astfel de bun... râvnit, dar uitat. Uitat în înţelesul lui de bază[350].

Vorbind despre această calitate a laptelui, izomorfă cu a grâului, să studiem câteva din asocierile făcute de imaginarul popular între cele două substanţe esenţiale: conform unei informaţii din Chioar, o femeie (poreclită *Butoaie*) "*mulje florile de pă imaş în noptea de Paşti şi lua laptele de la vaci*"[351]. Există o poveste cu luarea manei grâului, clar forjată pe un tipar comun cu cea despre luatul laptelui prin înlocuitor al veritabilului agent magic: striga la grâu o cunoşteai, adică aflai cine vrăjeşte, după mărimea neobişnuită a rodului holdei sale; iar când a mânat sluga, aceasta, dintr-o eroare ce se vrea paralelă cu cea din cazul vacilor, umple curtea stăpânilor săi cu orânde pe care se pune grâul după secerat. De multe ori se ia mana de la vaci prin mijlocirea grâului, ba chiar folosind procedee care se apropie extrem de mult de cele de furat chiar roada holdelor[352].

Multe sugestii pentru felul în care era percepută această paralelă de către mentalitatea populară putem găsi între paginile lui Frazer, care vorbeşte despre numeroasele situaţii etnografice în care spiritul grâului apare în ipostaza sa bovidee; el dă exemple din Prusia, Lorena, Bunzlau, Boemia, Suabia, Turingia şi din multe alte părţi din apusul Europei[353].

---

[350] A se vedea, de pildă, câteva poveşti care utilizează schema scenariilor de pierzanie în folclorul românesc, la O. Bîrlea, *op. cit.*, pp. 331-337.

[351] Informaţie teren, Ana Neagota, n. 1915, Dăneştii-Chioarului, 12.09.1990. Culegător B. Neagota.

[352] A se vedea culegerile de practici magice ale lui Marian, Pamfile, Pavelescu, precum şi documentele de arhivă (AFC 1691, Negrileşti, Dej).

[353] J. G. Frazer, *Greanga de aur*, vol. 3, tr.ro., Editura Minerva, Bucureşti, 1980, pp. 335-339.

Multe fapte de cultură tradiţionale mai pot încă aduce mărturie despre compatibilitatea domeniilor de putere ale laptelui şi ale grâului, în calitatea lor de alimente totale, de substanţe exemplare. Similitudinea merge până într-atât încât se foloseşte roua de pe grâu, roua câmpului, pentru a lua sau a desface vraja asupra manei vacii, în vreme ce vacii i se aplică descântece având ca pandant instrumental, printre altele, grâul, de preferinţă grâul de primăvară, sau i se aplică formule profilactice pentru paza ei şi a rodului ei, sub forma găuririi cornului la prima fătare şi umplerea cu grâu de primăvară (din nou, alături şi de alte substanţe).

Laptele ca aliment exemplar. Dacă extrapolăm observaţia noastră dincolo de spaţiul cultural românesc, vom afla cam acelaşi lucru mare şi principal despre lapte: este o esenţă de bine. G. Durand vorbeşte despre dimensiunea paradisiacă pe care o implică consumul – efectiv sau potenţial – de lapte[354]. Laptele era considerat un aliment cu excelente virtuţi regenerative pentru morţi, motiv pentru care era preferat în unele libaţii şi astfel turnat ritualic pe tărâmul celălalt[355].

Definiţia de dicţionar[356] a laptelui îi urmăreşte prezenţa în obsesia oamenilor pentru belşug încă de la statuetele steatopige ale culturilor epocii de piatră; laptele de mamă, mai târziu cel de oaie, capră şi, în cele din urmă, de vacă, fără nici un alt adaos sau în amestec cu miere de albine, a devenit băutura imortalităţii şi a regenerării. Miturile greceşti spun că ambrozia a provenit din picătura de lapte de la sânul Herei. În toate culturile lumii, laptelui îi sunt recunoscute virtuţile curative; alăptarea a devenit semnul adopţiunii fizice şi spirituale; în alchimie, piatra filosofală e denumită şi Laptele Fecioarei. Laptele şi substanţele lactiforme sunt asociate cu Luna, cu lumina ei lăptoasă, dar şi cu focul solar; la popoarele Asiei Centrale şi ale Europei există credinţa că focul provocat de fulgere se poate stinge numai cu lapte. Ca simbol al fecundităţii şi al regenerării, în basmele româneşti laptele face parte, alături de jar, din alimentaţia excepţională oferită la cerere de Făt-Frumos calului răpciugos pe care şi-l alege înainte să plece să-şi împlinească destinul de excepţie; alteori hrana pentru cal este grâul fiert în lapte; desigur, calul se va transforma într-unul năzdrăvan. În creştinism, din vechiul simbolism al paradisului ca ţară unde curg râuri de lapte şi miere, s-a trecut la sinonimia cu credinţa universală.

Pentru populaţia toda din sudul Indiei, o populaţie de păstori, lăptăria este un sanctuar, iar lăptarul care o deserveşte este un zeu; el prevede

---

[354] *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977, pp. 320-324. "Laptele şi mierea sunt dulceaţa, deliciile intimităţii regăsite." (p. 322)

[355] Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949, pp. 33-54.

[356] I. Evseev, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 86-87.

viitorul şi e consultat pentru că vorbeşte cu glasul unui zeu; nu poate nimeni să-i refuze nimic, chiar propriul lui tată se prosternează în faţa lui, în vreme ce nici un om nu are voie să-l atingă, afară de un alt lăptar[357]. Lăptarul însuşi, cât timp este în funcţie, în rolul de preot al lăptăriei sacre, este supus la o sumă de restricţii grave, care-l scot evident din rândul oamenilor[358].

Familiile indiene din sud aprind un foc în după-amiaza sărbătorii Pongol, în care urmează să fiarbă în lapte primul orez; şi cum astrologii indieni susţin că soarele intră în tropicul Capricornului, cu începere de la acea dată, toţi urmăresc cu îngrijorare cum fierbe laptele, căci acesta e un lapte cu proprietăţi divinatorii, şi cum fierbe aşa va arăta şi anul care vine. Dacă fierbe repede, va fi un an prosper; dacă nu...[359]. Laptele nu are voie să se întâlnească în stomac cu un alt aliment de rând, căci asta l-ar pângări; uneori se folosesc vomitive şi purgative în acest sens[360].

Există de asemenea o grămadă de tabuuri menstruale care privesc laptele: triburile de crescători de vite din Africa de Sud cred că le-ar muri vitele dacă femeile ar bea laptele lor în perioadele menstruale; o nenorocire similară s-ar petrece dacă o picătură de sânge ar cădea întâmplător pe pământul peste care să treacă apoi vitele; din acest motiv toate femeile au accesul interzis în ocol; ele au şi datoria să ocolească drumurile pe unde s-ar putea să umble vitele. La baganda este absolut interzis ca aceste femei să atingă măcar o cană cu lapte[361].

Profilaxia - măsuri apotropaice de prevenire a furtului de lapte. Este evident că omul nu se lasă la îndemâna şansei, în a aştepta ca răul să se producă; el va apela la o sumă de măsuri profilactice, cu caracter apotropaic, ca să nu poată fi furată mana vacilor, măsuri destul de izomorfe cu cele operate în cazul apărărilor similare împotriva altor intruziuni în spaţiul lor ordonat.

Profilaxia vizează paliere diferite prin care se poate interveni magic: este o apărare împotriva actului magic, o alta împotriva agentului specific, şi o alta împotriva probabilităţii ca cineva să devină capabil să comită astfel de operaţii magice. În prima categorie se încadrează practicile ce înconjură vita, cu diferite ocazii, cu o atenţie specială: la primul fătat[362]; la

---

[357] J.G.Frazer, *op. cit.*, vol.1, pp. 210-211.
[358] Idem, *ibid.*, vol. 2, p. 88-89.
[359] Idem, *ibid.*, vol. 4, p. 40-41.
[360] Idem, *ibid.*, p. 51.
[361] Idem, *ibid.*, p. 280-281.
[362] cf. A. Gorovei, *op.cit.*, p. 160; Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Institutul de Cercetări Sociale al României, 1945, p. 43-45; I. Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*, p. 122,

momente inaugurale din ciclurile sezoniere – An nou, Sângiorz, Sânziene[363], Stretenie, Sf. Petru; o atenţie specială se acordă Sângiorzului vitelor[364], când acestea trebuiesc dez-legate, deci redate sălbăticiei, de fapt naturaleţei şi firescului, potrivit condiţiei lor superioare în ordinea de lucruri de pe pământ, primordiale; dar tocmai în acel timp în care acest lucru le predispune acţiunilor strigoilor şi ale altor furi. În a doua categorie intră descântecele profilactice, descântece de deochi, oprirea dăruirii din gospodărie de obiecte, mai cu seamă când fată vaca, dar şi de alte dăţi, de exemplu după lăsarea serii. Iar în cea de a treia, interdicţia de a lăsa mâţa să treacă pe sub sicriu, cât timp mortul este expus în casă, practicarea destrigoirii, în caz de bănuială, asupra unui mort, şi mai ales însoţirea mortului, pe drumul către lumea cealaltă, cu păpuşi apotropaice care să servească drept substitut dorului sau nevoii de ce fel va fi fiind ea a celor plecaţi, şi să-l împiedice astfel să mai încerce contactul cu viii, că sunt ei oameni, vite sau alte animale[365]. În toate aceste feluri, se speră că se va evita intruziunea magicului şi a dezaxărilor pe care le aduce; fapt este însă că oamenii continuă să opérese magic întru protecţie, dar vacilor tot li se strică laptele din timp în timp.

Timpul propice vrăjilor. Despre momentele când se comit vrăji de furt al manei vacilor am amintit în discuţia legată de profilaxie; este clar că există momente - rupturi de nivel / luări de contact, apropieri tangenţiale între cele două lumi, când fiinţe de aici şi fiinţe de dincolo transgresează cu mult mai multă uşurinţă decât de obicei limitele circumscrise lor. Reamintim Sângeorzul, legat esenţial de vite ca sărbătoare inaugurală a ciclului Anului Nou pastoral, semnalat în mod recurent de interlocutorii noştri, pe teren, ca timp preferenţial în sens magic[366].

Când se fac vrăjile de luat laptele? Acest lucru ne-a rămas inaccesibil în cercetările de teren; că oamenii chiar nu ştiau, la modul mai precis decât în formulele expuse mai sus, sau că se sfiau să ne spună, acest lucru are mai puţină importanţă în momentul acesta al cercetării noastre; ştim de la ei doar când se des-fac aceste vrăji, în care anume momente privilegiate, de cumpănă, ale zilei şi ale săptămânii. Probabil un indiciu de care se vor

193-194, 92; S.Fl.Marian, *Sărbătorile la români,* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994[2], vol. II, pp. 254-273.

[363] cf. J.G.Frazer, *op. cit*., vol. 5, pp. 15-17.

[364] cf. S.Fl.Marian, *op.cit.*; I. Ghinoiu, *op.cit.*

[365] cf. T. Pamfile, *Mitologie românească,* Editura ALLFA, Bucureşti 1997, pp. 117-181.

[366] Paralele comparative cu alte zone etnografice româneşti ne oferă, în acest sens, culegerile citate anterior, precum şi I.A.Candrea, *Iarba fiarelor*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1928, pp. 102-111. I.Cuceu, M.Cuceu, *Sângeorzul.* I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, pp. 232-233.

putea sluji cercetările ulterioare rezidă în textele descântecelor de întors laptele, care narează şi procedeul de contactare a bolii, şi, într-un mod foarte organic, include necesara situare în timp.

Actorii: născuţi, făcuţi, meniţi – pe lumea asta; duhuri, morţi, strigoi – de dincolo. Cine lansează aceste operaţii magice? O mulţime de figuri cu o existenţă destul de paralelă, în unele puncte ale ei, cu viaţa pământească.

Să o luăm pe trepte de analiză: întâi, se constată că peste tot în spaţiul nostru predomină figurile de femei-vrăjitoare, în faţa celor de bărbaţi[367]; lucru deloc lipsit de relevanţă în contextul în care bărbaţii aduc lapte direct ca să-l bea, în vreme ce femeile îl aduc *ca să umple ugerul vacii*, adică urmăresc un transfer de mană de folosinţă şi de motivare îndelungată; bărbaţii urmăresc transferul de rod în special pentru folosinţa imediată. Într-un domeniu mai cerebral, bărbaţii pot în egală măsură să facă vrăji de întorsul laptelui, de des-facere, des-legare, căci aici e deja vorba despre o *legare,* o *făcătură* întâmplată într-un mod determinat, fixat, *dat*, a cărui soluţie nu e implicită, dar care va fi mult mai predeterminată decât a făcăturii, care dispunea de o multitudine de mijloace de legare. Să ne amintim şi de faptul că, în tradiţiile rurale sud-est europene, animalele sunt de obicei *mulse* de către femeie şi *hrănite şi curăţate / păscute* de către bărbat.

Pe un alt nivel, avem *strigoii morţi*, spirite care fie nu au ajuns încă pe tărâmul celălalt, pentru că au fost slabi şi au pierdut drumul, sau nu li s-au împlinit toate cele necesare drumului lor, fie că irump în lumea viilor prin punctele de contact dintre lumi, la anume sărbători ţinute special pentru asta; ei de obicei se întorc şi au treabă cu gospodăriile lor de acasă, dar mai cu seamă cu vitele şi cu grajdurile. Se mai fac strigoi şi aceia pe sub copârşăul cărora va fi trecut o mâţă în intervalul cât mortul e expus în casă. Toţi aceştia apar *metamorfozaţi în animale*[368]; doar oamenii îi identifică, post factum, după efectele presupusei lor treceri: mâţă neagră,

---

[367] Între documentele identificate de noi pe terenul zarandian, doar unul vorbeşte despre inexistenţa furilor de mană bărbaţi; în rest, alte şapte povestesc chiar întâmplări ai căror actori magici sunt bărbaţii.

[368] Aici s-ar cuveni iniţiată o discuţie asupra metamorfozelor animale şi asupra valenţelor fiecărui animal în parte; o lăsăm unui studiu viitor; pentru moment ne mărginim să trimitem la studiile lui J.P.Clebert, *Bestiar fabulos. Dicţionar de simboluri animaliere*, Editura Artemis-Cavallioti, Bucureşti, 1995, pp. 224-228 (*Pisică*). J. Chevalier, A. Geerbrant, *Dicţionar de simboluri*, Editura Artemis, Bucureşti, 1994, pp. 99-101. M. Coman, *op. cit.*, vol. II, 1988, pp. 116-118 (*Musca*); O. Bîrlea, *op. cit.*, pp. 263-264.

câine, arici, muscă, fluture cu aripi de uliu. De ei te aperi[369]: profilactic, prin practicile de la înmormântare şi cele ulterioare la mormântul închis, prin plasarea păpuşilor apotropaice în sicrie (Elisabeta Păişan, Carolina Târsală, Păiuşeni), prin proba strigoirii făcută cu armăsarul (I. Gaiţă, Dieci), prin practici apotropaice de ungere a spaţiului casei şi al grajdului cu usturoi şi cu mai multe amestecuri de unsori (informaţie general întâlnită), de atârnare de plante apotropaice, de veghere a animalelor, în special în noaptea de 23 spre 24 aprilie când, Sângiorzul Animalelor fiind, ele pasc nelegate, într-o cât mai deplină sălbăticie, dar expunându-se la modul cel mai evident agresiunii magice (despre Sângiorzul Animalelor, în interviurile cu Oarcea Todor, Dieci, Popa Iosif şi Florica, Dieci, Păişan Elisabeta, Păiuşeni). Sau te mai poţi apăra des-făcând şi des-cântând, folosind metode specifice gravităţii tulburării vitelor.

Între *strigoii vii* avem a face cu "strigoii prin accident" şi "strigoii predestinaţi"[370]. Probabil însă că primul termen nu e cel mai potrivit, căci el nu cuprinde categoria celor ce *învaţă*, deprind tehnologia magicului, în urma unei decizii voluntare în acest sens (conform mărturiilor Marincăi Păişan şi a Elisabetei Păişan, Păiuşeni). Cei ce învaţă această "artă" au şanse să fie nişte morţi cumsecade, dacă şi-au făcut rost de moştenitor în de-ale vrăjurilor (Oarcea Todor, Dieci). Dacă nu, ei vor muri greu, ca toţi vrăjitorii, având nevoie de dezlegări suplimentare pentru cele comise, într-o ordine de lucruri alternativă, pe pământ. Se menţionează şi pedeapsa cu nebunia, încă din timpul vieţii - atât pentru păcatele presupusei făcătoare, asupra căreia am cules mai multe variante de la consătenii ei - cât şi pentru ale mamei ei, de la care se pare că a deprins ea această "artă".

Există de asemenea *strigoi, moroance, bosârci, vâlve* - termeni care se cer circumscrişi cât mai precis, prin cercetări ulterioare[371] - toţi predestinaţi, indivizi care-şi părăsesc trupul în anumite nopţi, în special în cea de Sângiorz, şi participă la lupte pentru putere cu alţii ca ei (motivul luptelor de vrăjitoare putând fi urmărit pe mai multe paliere interpretative,

---

[369]A se vedea şi antologia asupra strigoilor din *Mitologia românească* a lui T. Pamfile, pp. 116-183.

[370] Potrivit tipologiei operate de M. Mesnil, *Etnologul între şarpe şi balaur*, Editura Paideia, Bucureşti, 1990, pp. 150-153.

[371] Circumscrierea exactă a înţelesurilor acestor termeni şi a domeniului lor concret de competenţă este foarte dificilă; adesea, ei se întâlnesc în mai multe zone, cu sens puţin schimbat, sau dimpotrivă, în acelaşi loc se încalecă semnificaţia mai multora, cel puţin în stadiul actual de activare a imaginarului popular. Sugerăm, totuşi, pentru *vâlvă*, cartea M. Ioniţă, *Cartea vâlvelor*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 175-176 ş.a.; pentru bosorcăi, I. Muşlea, *Cercetări folklorice în Ţara Oaşului*, în Anuarul Arhivei de Folklor I. "Cartea românească", Cluj, 1932, pp. 142-143, 214-216; pentru toţi termenii, Al. Rosetti, *Limba descântecelor româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 110.

unul fiind cel propus de C. Ginzburg); toate acestea ei le comit fără să vrea în mod precis şi adesea fără să ştie. În mărturia lui Oarcea Todor din Dieci, un om era luat şi transformat în cal de călărit de o strigoaică noapte de noapte, fapt ce-i slăbea puterea.

Cei predestinaţi sunt *cei născuţi cu coadă* (menţiune aproape generală), cu *căiţă pe cap* sau *concepuţi în praznic* (Popa Iosif, Dieci). Se pare că trebuie să li se comunice acestora statutul lor de potenţiali strigoi post-mortem, pentru a putea lăsa cu limbă de moarte cerinţa de a li se aplica tehnicile de destrigoire la înmormântare[372]. În general, aceşti predestinaţi se vor transforma în animale pentru a opera, adică în principal în mâţe, dându-se de trei ori peste cap, suind pe picioarele vacii, sugându-i laptele şi stricând-o astfel. Celor născuţi cu căiţă – semn clar de predestinare într-un anume sens[373] – acesta nu le cade de pe cap până când nu sunt strigaţi pe asta, "asta" putând fi orice, de la bosoarcă la criminal.

Naşterea cu căiţă are extrem de multe valenţe. Dintre acestea ne vom opri aici doar la *strigare*: e aceasta o formă de divinaţie, cei ce-l primesc pe noul născut trebuind să ştie exact cu ce "dotare" intră el în viaţă? sau căderea căiţei înseamnă o necesară demarare a acţiunii, a firului vieţii şi al destinului lui? - de strigoi, în cazul acesta.

În orice caz, se pare că puterea acestor entităţi este înspăimântător de mare, de vreme strigoaicele l-au oprit pe Isus să urce la cer de Ispas! Şi se menţionează chiar că nu s-au putut concilia decât în formula în care ambele naturi transcendente umanului au lăsat fiecare de la sine, demarcându-şi foarte răspicat teritoriile de acţiune[374].

Procedee magice – instrumentar adecvat. Despre acţiunea magică ofensivă ştim destul de puţin; elemente de procedură, doar, care desigur că vor fi fost însoţite odată de vorbe şi gesturi rituale inaccesibile profanilor. Ştim doar ceea ce sare în ochi omului obişnuit, iar el nu va ezita să atribuie, sau nu, evenimentul unei acţiuni magice, în funcţie de propriul său sistem de reprezentări asupra lumii.

Semn de intervenţie magică e faptul că o femeie fără vacă, fără bivoliţă, fără nimic, are lapte cât după o ciurdă-ntreagă (Petrea, Dieci), deci are în plus ceva ce în mod normal nu e motivat să aibă (fapt întâlnit şi în mărturia lui Andraş Simion din Păiuşeni, a lui Gaiţă Ion din Dieci, a lui Ştefan Lucoaie din Dieci). Este şi cazul memoratelor în care oamenilor aflaţi la lucru, departe de casă, gazda - ori chiar unul dintre ei (bărbat) le procură lapte fără să mulgă o vacă adevărată: se mulge ţâţâna uşii (Popa

---

[372] A se vedea I. Ghinoiu, *op.cit.*, 1997, p. 194 (*Strigoii vii*).
[373] B. This, *Naître... et sourire,* Aubier Montaigne, Paris, 1977.
[374] T. Pamfile, *Mitologie românească,* pp. 133 şi 153-154.

Florica, Dieci), "inima" (ruda) carului (Şt. Lucoaie, Dieci), un băţ, cornul căsii şi funia legată de grindă (I. Gaiţă, Dieci), sau chiar o piele de vacă ascunsă în pod (S. Andraş, Păiuşeni). Intrigaţi, cei serviţi cu acest frupt se pun la pândă, iar bănuiala le e, evident, confirmată.

De asemenea anormal apare ca unei vaci să-i crape ugerul de atâta lapte. Şi îi crapă pentru că de obicei acela care performează actul magic nu este îndeajuns de copt şi iniţiat în magie - în povestiri apare adesea ca sluga sau copilul vrăjitoarei - care nu cunoaşte măsura şi mai ales importanţa ei, şi care comite eroarea şi imprudenţa magică de a cere în formula de adus laptele, odată cu atingerea grajdului sau a gardului casei râvnite cu ramura verde, în loc de "De-aici un pic, de-aici un pic ... / o ţâră", "...şi de-aici tăt", la un moment dat. Consecinţele sunt apoi vizibile de la o poştă, căci din grajd, de sub talpa lui, curg valuri de lapte de la vaca al cărei uger a crăpat (I. Gaiţă, Dieci; Marinca Păişan, Păiuşeni).

Toate aceste informaţii le găsim în relatări ce se încadrează diferit în tipologia nivelelor de ficţionalizare: întâlnim narări faţă de care povestitorul, informatorul nostru, revendică grade distincte de implicare - de la descrieri mitologice, povestiri, întâmplări trăite de alţii şi până la memoratele cuprinzând fapte din experienţa lui proprie. O parcurgere inversă a procesului ficţionalizării în gândirea mitică este, pentru stadiul actual al cercetării, o ne-necesară utopie. Cu mai puţine rezerve se poate avansa ipoteza unei corelări între lipsa vrăjitoarei de la "datorie" şi o oarecare iresponsabilitate în a lăsa o slugă / un înlocuitor insuficient antrenat în a comite acte de magie (aceeaşi schemă se întâlneşte şi la furtul manei grâului), fapt cu consecinţa gravă a morţii vacii ei şi mai ales a demascării acţiunilor ei alternative la rânduiala comunităţii; sluga aceasta toantă şi nesătulă acţionează prost fiindcă operează cu o tehnologie de împrumut, pe care nici măcar nu o aplică corect; e un prost adjuvant, spre deosebire de vrăjile în care e avut dracul ca slugă, de temut şi lucrător fără urme. Ca tipar, însă, sluga ce aduce prea multă mană s-ar putea să aparţină şi ea aceluia al *sarcinilor de pierzanie*, frecvent întâlnite în mitologia românească şi nu fără motiv amintite aici, în contextul furatului laptelui: ele stabilesc o punte între cele două lumi, una necesară, dar pe care numai iniţiatul, alesul, o poate stabili corect - adică şi *cu măsură* - şi fără eşec: abia entitatea care vine de dincolo, sau care operează cu principii de dincolo, va putea să o ducă la îndeplinire, această sarcină neobişnuită şi care transgresează ordinea. Sluga e o încercare eşuată, menită să evidenţieze în mod sporit calităţile demersului ideal. Însă pe o treaptă mai avansată de demitizare, povestea cu sluga poate să poarte un sâmbure mai general şi mai valabil decât pare.

Instrumentarul magic folosit este vast, şi cu multă minuţiozitate descris de fiecare informator, atunci când îl cunoştea, semn că fiecare e conştient de faptul că anumite obiecte, doar, în condiţii rituale, devin medii

de reflexie a puterii actului magic. Pentru magia de luat laptele, cea mai convingătoare descriere o dă Liloaie din Păiuşeni, vorbind despre motroacele puse în drum, sau la fundaţia grajdului: ele sunt făcute din iţe cu noduri![375], legate cu păr şi cu un fir roşu. Pe un alt nivel, desigur că şi bâta cu care acţionează sluga aparţine acestui instrumentar, şi e de bănuit că o vrăjitoare profesionistă îl va utiliza şi ea, doar că ea va avea şi rezultate "pozitive". Pentru alte faze ale procedeului magic amintim, din interviurile noastre: condiţia nudităţii rituale, atât pentru facere cât şi pentru desfacere; ulcica de pământ pe care trebuie să dai atâţia bani câţi ţi se cer; cărbunele, pentru ceea ce se cheamă "deochi la vacă"; tărâţele vacii, în care se pune sare, apă sfinţită, aluat!, apă de unde beau vitele, sau doar descântec pur. Laptele sau urina se împung, când se pun la fiert, cu obiecte de fier, semnificând împungerea hoţului. Ciobanul priceput, când desface, din nou loveşte, de data asta dând cu bâta în suman, cu efect clar de rănire a furului. Adesea pentru întors este nevoie de ceva obiect material de la făcător: aşchii de la tăietor, balegă de-a vacii nou îmbogăţite, ori chiar orice, de la cel ce e în curs de a desface, pentru că altfel, fiind vorba despre o operaţie la distanţă, făcătorul poate să-şi piardă şi viaţa; probabil că a avea un obiect de la acea persoană semnifică în mentalitatea magică a avea putere asupră-i. Apotropaic se folosesc armindenul, rugul, grâul de vară, tămâia, Paştele, sau argintul viu.

Indiferent care ar fi originea agentului magic, *întorsul laptelui* se face în linii mari – evident, în funcţie de gravitatea cazului – după două principii: provoci des-facerea de la distanţă, şi atunci chiar cel care o face performează actele, sau o provoci direct: prinzând agentul magic asupra faptului, şi în schimbul tăcerii sau al lăsării în viaţă, provoci aşadar desfacerea de către însuşi cel ce a făcut-o. Desigur că de aproape e mai riscant - dar nu-i provoci moartea agentului, îi laşi cel puţin posibilitatea de a alege, în vreme ce de la distanţă e mai dificil de operat - dar uneori dezlegarea implică moartea agentului. Din această pricină, a dificultăţii sporite a actului de la distanţă, practica folosită şi descântecul rostit trebuie să acţioneze direct asupra *nodului*, şi din această pricină se foloseşte *nararea* contactării făcăturii, de pe poziţia făcătorului, deci urmând exact traseul tehnicii, executate de el prin *facere*, prin *spunere*, ceea ce în descântec posedă o funcţie simbolică; de asemenea, *se narează,* de obicei la *viitor*, în descântec, de către agentul des-făcător, operaţiunile de des-legare. Pe lângă narare, se practică efectiv câte o întoarcere, a ulcelei pe gard sau a pietrelor în trei văi. Valorile benefice implicate de creştinism transpar la rândul lor din practici, căci pe lângă faptul că aproape că nu există descântec fără să fie pomenită, dacă nu implorată pentru ajutor, sau

[375] Despre simbolismul şi funcţionalitatea magică a nodurilor, vezi M. Eliade, *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Bucureşti,1994, pp. 137-140.

dacă nu e garantul auto-declarat al vindecării de vrajă, pe lângă toate acestea aşadar se obişnuieşte să se mulgă în cruce - în alte zone etnografice acest lucru fiind chiar o practică, probabil apotropaică, curentă (Chioar) - sau să se sufle în cruce peste laptele muls.

Discuţia tehnologiei magice utilizate, precum şi a simbolurilor cu care se operează, depăşăşte cu mult cadrele discuţiei de faţă. Este greu şi numai să vorbeşti despre vrăjitoare de la distanţă. Ceea ce este clar este că o vrăjitoare care vine şi chinuie animalele, dezleagă vitele, *încalecă invers pe vacă* (Oarcea Todor, Dieci) produce o fantă în zidul dintre lumi, de unde irumpe de dincolo dezordinea; nu potenţialitatea absolută, ci inversul absolut, adică premiza, condiţia, cauza necesară a întoarcerii la stadiul de potenţialitate absolută. Când o face vrăjitoarea, o face cu un scop clar circumscris, iar ea e doar un agent. Când o face strigoaica, o face în numele principiilor ce guvernează cealaltă lume şi raporturile ei cu lumea asta, şi atunci o va face de pe poziţia unei entităţi venite din lumea de dincolo, fiind prin sine cauza, şi nu doar agentul dezordinii. Mărturiile culese despre poziţia vrăjitoarei în mentalitatea comunităţii din care face parte se cer la rândul lor analizate distinct.

Notăm o informaţie transmisă de S. Fl. Marian, care ni se pare extrem de importantă: cei ce nu dorm în noaptea Sângiorgiului vacilor pot auzi strigătele strigoilor când pornesc după mana vitelor: "De n-ar fi hodolean / Hodolean şi rostopastă / *Fire-ar lumea toat-a noastră*"[376] (s.n.). Nu discutăm valenţele apotropaice ale diferitelor plante, bogat atestate la noi în folclor, şi care în sine ar constitui obiectul unui foarte bogat studiu. Ne interesează anume că ele caută mana vitelor, că se împiedică în această operaţiune de anumite "obiecte", care le opresc de la a stăpâni totul! Asta înseamnă că dacă ar poseda mana vitelor, ele ar avea totul. Puterea asupra lumii. O asemenea mentalitate merită să ne dea de gândit.

Povestiri despre luarea laptelui – mit, poveste, vrăjuri. Pentru început, se cuvine explicată tipologia după care am clasificat materialul cules în Zarand: am numit *memorată* o întâmplare relatată de informator drept trăită pe pielea lui, ca actor principal sau secundar; *povestire* semnifică o faptă ai cărei protagonişti i-au relatat direct evenimentul subiectului nostru; *întâmplarea* este o povestire aflată la mâna a doua sau chiar mai de departe; iar *descrierea* vorbeşte despre fiinţe mitologice, fapte de magie cu tipar preexistent sau fizionomii mitice la modul cu totul detaşat, dezimplicat personal. Semnificative pentru studiul mitologiei populare pe nivele de ficţionalizare sunt toate aceste genuri; pentru că foarte adesea avem nu doar povestiri şi întâmplări, dar şi memorate care se înscriu atât de perfect într-un tipar, încât chiar că poţi stabili metoda de

[376] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, p. 262.

acţiune a cutărui strigoi pe o anume rază de acţiune. Dacă acest procedeu, al mitizării, este cumva mai arhaic decât cel are presupune deja un univers mitic extrem de bine populat, şi de organic exprimat, care este cel al descrierii, aceasta este o problemă pentru care doar studiul de profil nu ne slujeşte prea adânc[377].

În schimb, există câteva lucruri care ne sunt accesibile chiar de pe poziţii istorico-folclorico-filologice. Spre exemplu, perfect inteligibilă apare afirmaţia lui M. Eliade din *Folclorul ca instrument de cunoaştere* (1937): "anumite credinţe primitive şi folclorice au la baza lor experienţe concrete. Departe de a fi imaginate, ele exprimă tulbure şi incoerent anumite întâmplări, pe care experienţa umană le acceptă între limitele sale."[378] Nu putem să nu constatăm, chiar între limitele observaţiei noastre, că gândirea de factură mitico-magică *funcţionează,* chiar dacă multe, prea multe din faptele gândite de ea până acum, în mii de ani, sunt într-un avansat proces de dizolvare şi permutare, în cel mai bun caz. Aşa încât suntem astăzi în situaţia de a opera cu rezultantele unui accelerat fenomen de deficţionalizare, de demitizare[379]; în interogarea lui ne-au rămas doar umbrele, de cele mai multe dăţi, ale minunatelor şi extra-ordinarelor fiinţe care ne bântuiau odată imaginarul nostru de oameni vii; iar una din căile de a le interoga este analiza povestitului şi a întregului complex de acte şi de reprezentări care-l însoţeşte.

Dincolo de fenomenul povestitului, al narării întâmplărilor ieşite din comun, sau dimpotrivă, foarte obişnuite, putem interoga însuşi documentul pe care-l avem în mână, şi el va grăi cu siguranţă.

Spre exemplu, faptul că oamenii refuză să performeze rituri magice, chiar când sunt de apărare, altfel decât în grup, spune multe despre puterea pe care ei o acordă din principiu acestor forţe, precum şi despre vigoarea pe care oamenii *nu* o mai presupun în interiorul lor. Iar povestirile spun tocmai că fiecare om putea, ştia şi vroia odată să acţioneze, să reacţioneze la operaţiunea magică.

Unii sunt povestitori foarte pricepuţi; spre exemplu, Oarcea Todor din Dieci îşi câştigă mult auditoriul prin felul în care se implică în povestiri

---

[377] S-ar putea adopta, pentru un nou tip de demers, metodele psihologiei cognitive: vezi David C. Rubin, *Memory In Oral Traditions. The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes,* Oxford University Press, 1995.

[378] vezi *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 174-175, dar de urmărit pp. 168-184.

[379] Pentru precizări terminologice, vezi M. Eliade, *Littérature orale*, în "Histoire des littératures", I, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1955, pp.19-20. T. Pavel, *Lumi ficţionale*, tr.ro, Editura Minerva, Bucureşti, 1992, pp.125-126. B. Neagota, *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală*, în "Revista de Etnologie", nr. X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timişoara 2005 (în curs de apariţie).

– foarte rar de genul memoratelor – şi savurează el însuşi păţania ca şi când ar fi stat o vreme în pielea păţitului.

Majoritatea informatorilor spun că "*busorcile îi şi ies şi amu, numa' nu ca atunci*"; asta se întâmplă când nu se tem că s-ar putea trăda în vreun fel, şi răspund cu "Nu ştiu" la orice întrebare care vizează magia. Probabil atitudinea faţă de aceste relatări şi aceşti oameni s-ar putea încadra în mai multe tipuri: 1). cei care cred / cei care nu cred; 2). "oamenii vorbesc"; n-am văzut, da' am auzit; 3). erau, da' nu mai sunt!, în condiţiile în care totuşi nu simte nimeni nevoia să verifice realitatea faptelor extraordinare. Nimeni, cu excepţia copiilor. Mărturia Liloaiei este deosebit de interesantă din această perspectivă; ea afirmă că din practicile cu mulsul ţâţânii sau al săgeţii n-au mai rămas decât poveşti; acum alte fapte aşteaptă, din păcate, să se transforme şi ele definitiv în poveşti-la-timpul-trecut.

Deşi pentru unii magia pare să reprezinte un păcat capital, păcătuindu-se chiar şi doar cu vorba povestitoare, sunt şi din aceia care iau lucrurile la fel de firesc cum ar lua orice altă meserie; sunt crezuţi că fac rău, aceşti oameni, şi de aceea li se descoperă pedepse de către divinitate (luzia, neputinţa de a muri). Adevărul e că mitologia cu reprezentările ei zac neputincioase într-un avansat stadiu de dizolvare, iar noi nu putem cere acestor oameni să se poarte aşa încât să ne menţină comfortul spiritual. Poate drumul ăsta duce şi el undeva.

*

În cursul paginilor anterioare am încercat să schiţăm configuraţia procedeelor magice de luarea laptelui la vaci, bazându-ne în marea majoritate pe materialul cules în Ţara Zarandului. Am preferat dispunerea lui în anexă, mai precis a fragmentelor cu directă conexiune cu problema aflată în studiu, pentru că aceste mărturii spun în sine mult mai mult decât reuşeşte un intervievator să priceapă. Ele sunt reprezentantele unui întreg univers mental şi ale unor entităţi foarte vii, şi organic legate, care încă îi mai populează imaginarul.

Demersul nostru nu s-a vrut însă o recuperare a acestor informaţii, în speranţa că obligând oamenii să vorbească îi vei motiva în a-şi păstra specificitatea şi bogăţia tradiţiilor în care s-au născut. Acest lucru îl considerăm conştient imposibil, căci pe oameni nu-i poţi opri să trăiască. Ceea ce putem face noi, însă, ca cercetători, este să ne rotunjim cât mai mult înţelegerea asupra acestui fel specific de viaţă al lor, să cunoaştem cât mai mult din cadrele acestor vieţi, de pe timpul când existenţa în parametri tradiţionali era deplină şi forţată să răspundă tuturor necesităţilor ontologice ale celor care se născuseră în spiritul ei.

Am iniţiat demersul cu o cercetare de teren, cea din Ţara Zarandului, asupra căreia, în câteva din punctele ei, s-a revenit peste încă aproape un an. Fiind o zonă capricioasă, unde satul de munte e doar la câţiva km de

cel de câmpie, diferenţele în sistemele de reprezentări dintre satele apropiate sunt frapante; ele se pot, totuşi, constitui – e o ipoteză, pentru moment – în variante, originate de un fond comun, mai vechi decât toate, şi de trasee individuale, din pricina izolării mai mult sau mai puţin urmărite, sau dorite, sau întâmplate. În principiu, când un sat nu are curent electric, şi toţi tinerii o iau la vale, în spaţiul ce rămâne e greu de spus ce anume se instaurează; mediul format e izolat, dar dacă îi lipseşte viaţa nu mai este sănătos, nici din punct de vedere cultural.

Cercetarea noastră de teren a dorit să surprindă cât mai mult din pattern-urile de viaţă tradiţională de acolo, neuitând să observăm şi maniera în care penetrează noul, precum şi preferinţele oamenilor pentru anume căi. Pentru această finalitate am utilizat interviul calitativ, încercând să depistăm gradul de activare al mitologiei populare pentru oamenii din zonă. Interesul s-a focalizat asupra luării manei laptelui pentru că într-adevăr, te surprinde, mai ales dacă eşti orăşan, cât de multe poveşti cunosc oamenii de acolo, şi în cât de multe din ele - şi cât de active sunt acestea! - apar menţionate practicile de luare a laptelui de la vaci.

Am început demersul interpretativ cu o discuţie asupra metodologiei de lucru cu informaţia provenită dintr-o societate tradiţională rurală românească. Apoi am încercat o circumscriere a decupajului pe care-l operasem asupra interviurilor în problematica atât de lunecoasă a magiei şi a practicilor ce implică mana, puterea, esenţa cea mai de preţ a oricărui produs, dar mai cu seamă a laptelui, în favoarea căruia ne-am îngăduit un mic excurs prin mai multe spaţii şi momente culturale.

Focalizând în sfârşit atenţia exclusiv asupra acestui tip specific de magie, am descoperit că se pot formula nişte constante: există o permanentă rivalitate între entităţile acestei lumi şi cele de dincolo, şi ea se manifestă cu pregnanţă în furtul fruptului alb; deşi se cunosc peste tot, şi încă într-o foarte bogată paletă de forme, practici apotropaice cu destinaţie foarte precisă, deşi se cunosc în amănunt momentele cele mai propice pentru apărare şi pentru furt, totuşi ele nu sunt eficiente pe deplin, şi aceasta nu doar din cauză că oamenii sunt neatenţi. O pleiadă întreagă de locuitoare a celeilalte lumi, sub formă de duhuri sau de strigoi, vin şi atacă laptele de pe pământul ăsta. În acelaşi timp, o altă pleiadă de fiinţe de aici, de pe pământ – menite, făcute prin meşteşug, ca în orice altă meserie, sau născute cu semn distinctiv, transgresează din timp în timp legile umanului, şi pătrund în spaţiul de contopire, sau mai degrabă de tangenţă, dintre lumi, şi fac la rândul lor – cu sau fără ştiinţă – ceea ce tot omul de rând receptează drept rău. Că sunt oameni sau duhuri, aceste entităţi comit vrăji, legări cu o intenţionalitate precisă, şi de cele mai multe ori şi produsă. Răul va rămâne produs până în momentul în care păgubitul va reacţiona la rându-i ofensiv, apelând tot la vrăji - el singur, sau prin intermediul unui specialist. Rezultatul poate fi oricare.

Instrumentarul magic cu care se operează este încă un rezervor infinit de semnificaţii, pe care sperăm să avem agerimea de a le sesiza măcar. La desfăcut se utilizează descântece cu tipar destul de asemănător cu altele, cu altă aplicabilitate. Mult mai importantă este poziţia pe care o are vrăjitoarea în cadrul comunităţii din care provine şi pe care o deserveşte. Ea este funcţie directă a gradului de mitizare operat cu imaginarul individului tradiţional. Acest proces, pe trepte, al ficţionalizării, aşteaptă, alături de alte subiecte, cercetări ulterioare, extinse, în limita posibilului, şi dincolo de aceste limite. Pentru moment ne mulţumim să afirmăm că procedeele – desigur, în majoritate de întors, adică de des-făcut vraja – şi raportările oamenilor de acolo la ele au un loc aparte în mitologia românească.

CAPITOLUL IV

RITURI ŞI CEREMONIALURI

§ 1. Practici ceremoniale de Sângeorz în Transilvania septentrională

În Transilvania, sărbătoarea Sângeorzului, centrală în calendarul ceremonial de primăvară, comportă cel puţin patru categorii de practici regionale specifice.

Ritualul cel mai răspândit, nu numai în Transilvania[380], ci şi în regiunile septentrionale şi în Banat[381], este legat de complexul magico-religios al manei, care circumscrie practicile ofensive (furtul puterii laptelui şi a grâului) şi cele apotropaice (apărarea magică a vacilor şi a oilor de furtul magic al puterii laptelui)[382]. În ajunul zilei de Sângeorz, sunt aduse acasă crengi de rug sălbatic (măcieş)[383] şi de salcie, care se pun la poarta curţii, la uşa grajdului şi în grajd, la poarta şurii, ca protecţie împotriva furtului de mană (furtul magic al puterii laptelui vacilor şi oilor). Trebuie să precizăm că Sângeorzul, care funcţionează pentru economia simbolică rurală ca un An Nou pastoral, marchează începutul unei perioade deosebit de active din punct de vedere magic. După Sângeorz se constituie

---

[380] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 285-299. Ion Ghinoiu (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul III: Transilvania*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003, pp. 281-283.

[381] Ion Ghinoiu (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul II: Banat, Crişana, Maramureş*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002, pp. 218-220.

[382] Gheorghe Pavelescu, *Mana în folclorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului* (1942), in "Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană", Editura Minerva, Bucureşti, 1998[2], pp. 212-265. Ileana Benga, *Rubare il latte: fertilità terrena e minaccia del vivente. Note su un' indagine etnografica in Zarand, Romania*, in "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni" (Atti del convegno. Accademia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000), a cura di I. Benga e B. Neagota, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 261-280.

[383] Proveniența lor este, de regulă, una liminală: pentru a li se asigura eficienţa magică, ramurile de rug sunt aduse "de pe hotar" şi de "unde cocoş nu cântă" (informaţii de teren din Ciureni, Sălaj; Ciubăncuţa şi Ciubanca, Cluj, 20-22.04.2005).

turmele de oi (şi se face măsurişul laptelui[384]) şi ciurdele săteşti[385]; abia după această dată e permis păşunatul pe imaş, întrucât iarba a crescut suficient pentru a putea fi păscută. În sudul Transilvaniei (regiunea Zarandului), în ziua următoare, 24 aprilie, e sărbătorit Sângiorzul animalelor, iar în sudul României, Marcu boilor, două zile după aceea (25 aprilie)[386]. Ziua era marcată de interdicţia de a se ara cu vitele[387] sau de a se înjuga.

Strigatul peste sat este o practică de tip carnavalesc, săvârşită de către ceata de feciori a satului şi consistă în strigarea unor mici texte satirice referitoare la consăteni, în jurul unui foc mare şi în rostogolirea de roţi de car aprinse[388] (azi, cauciucuri uzate de automobile, din care se face un foc mare şi care sunt rostogolite apoi pe coasta dealului, spre sat). În variantele mai vechi ale obiceiului şi în cele mai conservatoare (precum cea din Muncel, Cluj), prezenţa fetelor şi a femeilor este exclusă. Acest ceremonial nu este specific numai Sângeorzului, fiind performat şi în alte perioade ale anului: între Niculaş (6 decembrie) şi Anul Nou sau Bobotează (Sânmihaiu Almaşului, Hida, Sânpetru Almaşului ş.a.) – când e însoţit de alte practici carnavaleşti (mutarea porţilor; confecţionarea unor manechine din paie şi cârpe, Moşul şi Baba, care sunt agăţate de copacii înalţi din curţile fetelor bătrâne şi a feciorilor tomnateci etc.), la Lăsata Secului, în Joia Mare, de Paşti, de Sânziene. Ceremonialul este extrem de răspândit, fiind atestat în anii 80 în arii extinse, în Maramureş, Crişana şi Banat[389], în Transilvania[390] şi în Oltenia subcarpatică[391].

---

[384] O interferenţă semnificativă s-a produs între practica *măsurişului laptelui*, specifică regiunilor pastorale şi procesiunea *Păpălugării*: a se vedea descrierea ceremonialului în anii '70 în două sate din Bistriţa-Năsăud, Ţagu şi Ţăgşor (Anton Badea, *Trei obiceiuri din Câmpia Transilvaniei*, în "Marisia. Studii şi materiale", V, Târgu-Mureş, 1975, pp. 367-369).

[385] A. Fochi, *op.cit.*, pp. 301-305. Ion Cuceu, *Obiceiuri şi credinţe în legătură cu ocupaţiile tradiţionale la Gîrbou, jud. Sălaj*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-1973, Cluj, 1973, pp. 435-456.

[386] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994[2] (1901[1]), p. 314.

[387] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la Români*, 1899[1], pp. 203, 261, 286-287, 292.

[388] Gabriel Manolescu, *Despre originea, semnificaţiile şi tipologia unui obicei străvechi: strigarea peste sat*, în "Folclor literar", I, Timişoara, 1967, pp. 111-150.

[389] I. Ghinoiu (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul II: Banat, Crişana, Maramureş*, pp. 279-280.

[390] I. Ghinoiu (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul III: Transilvania*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003, pp. 366-369.

[391] I. Ghinoiu (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul I: Oltenia*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, pp. 340-343.

În majoritatea satelor transilvănene este atestată practica udatului de Sângeorz, însoţită sau nu de urzicare (în sudul Apusenilor, stropirea se făcea cu un mănunchi de urzici[392]), care constă în udarea generalizată a locuitorilor satului (în special fete şi feciori) în ziua de Sângeorz[393]. Precizăm faptul că udarea generalizată de Sângeorz şi udarea ceremonială practicată în riturile de invocare a ploii (parte a complexului paparudelor) sunt două fenomene distincte, care prezintă unele izomorfisme datorită rădăcinilor culturale comune, respectiv o ideologie magico-religioasă arhaică de tip agrar[394].

În fine, un ceremonial mai puţin atestat astăzi, dispărut în cvasi-totalitatea satelor transilvane, este procesiunea pe uliţele satului a unui fecior, numit *Gheorghe* (*Sângeorzul, Mătăhula, Burduhoasa, Goţoiul*) şi îmbrăcat cu verdeaţă de pădure, însoţit de un alai de feciori şi udat de către consăteni. Obiceiul, amplu atestat în culturile populare europene[395], este în strânsă legătură cu riturile de invocare a ploilor şi cu practicile magice de stimulare a puterii germinative la toate nivelele (vegetal, animal, uman).

Cercetarea noastră se centrează pe acest ultim ceremonial, pe care îl urmărim deopotrivă în materialele de arhivă şi publicate (pentru atestările interbelice şi postbelice timpurii ale obiceiului) şi în realitatea satului românesc de azi. În regiunile în care obiceiul nu se mai practică, încercăm o reconstituire a lui pe baza interviurilor cu interlocutori din diferite generaţii, pentru a observa transformările şi dispariţia obiceiului în contextul mişcărilor social-economice şi politice mai largi, care au afectat în mod decisiv sistemul cultural rural tradiţional: al doilea război mondial şi ocupaţia sovietică, teroarea ideologică din deceniul 5, colectivizarea forţată a agriculturii (după model sovietic), navetismul şi migraţia socio-economică spre oraş din anii '70 – '80, impactul aculturant al politicii culturale a lui Ceauşescu (ideologizarea culturii folclorice prin mişcări de masă de tipul "Cântării României"), impactul dur al mass-media vizuale de după căderea regimului comunist şi, în fine, migraţia economică generalizată a tinerilor în Occident (intensificată după 2001). Or, trebuie să precizăm, obiceiurile de primăvară şi nu numai ele sunt direct dependente

---

[392] Informaţie de teren, Vârtop, com. Roşia Montană, Alba, mai 2004.

[393] A. Fochi, *op.cit.*, p. 305. I. Ghinoiu, *op.cit.*, 2002, p. 220 şi 2003, p. 283.

[394] I. Cuceu, *op.cit.*, 1973, p. 449 şi Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, p. 131.

[395] În ceea ce priveşte posibilele deschideri comparatiste europene, trimitem la bibliografia clasică: procesiunea lui Gheorghe cel Verde din Slovenia, Carinzia, Craina şi Rusia (James George Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr.it., Newton Compton editori, Roma, 1992, pp. 157-159. Mannhardt, W., 1904[2], *Wald- und Feldkulte*, vol. I, Berlin, pp. 311-333), la ţiganii din Transilvania (Frazer, *op.cit.*, pp. 157-159), în unele sate din zona Trieste şi izolat în Slovenia, până în deceniul 5 (ap. Gherman, *Sângeorzul*, p. 90).

de prezenţa tinerilor în comunitatea rurală şi de structurile tradiţionale de organizare ale acestora (*ceata de feciori*[396]). Apoi, interviurile audio şi video sunt dublate de un demers antropologico-viziv, respectiv de scanarea fotografiilor din arhivele personale ale interlocutorilor, însoţite de comentariile explicative ale acestora. În puţinele sate în care ceremonialul mai este performat, investigaţia se centrează pe filmarea *in situ* a ceremonialului în diferitele sale faze.

Documentaţia de arhivă de care dispunem[397] se referă la centrul (Valea Arieşului şi zona Alba) şi jumătatea septentrională (între Someşu Mic, Someşu Mare şi Lăpuş) a Transilvaniei. Pentru secolul al XX-lea (în special perioada interbelică), avem diferite descrieri ale obiceiului, mai mult sau mai puţin detalitate[398] şi câteva studii etnologice sistematice[399]; în

---

[396] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 5-111. Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, pp. 45-87. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 283-303. Ion Cuceu, *Obiceiuri şi credinţe în legătură cu ocupaţiile tradiţionale la Gîrbou, jud. Sălaj*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-1973, Cluj, 1973, p. 450 şi Ion Cuceu, Maria Cuceu, *'Sângeorzul' – un ritual mana în folclorul românesc*, în "Anuarul de folclor", II, Cluj-Napoca, 1981, pp. 208, 213.

[397] E vorba despre două manuscrise din Muzeul Etnografic al Transilvaniei, de materialul cules în cadrul cercetărilor Atlasului Lingvistic Român (întrebarea nr. 4251) şi de documentele din Arhiva de Folklor a Academiei Române (descrierea ceremonialului în 18 localităţi, unele aparţinând zonelor Someş şi Cluj, material cules în deceniul al IV-lea, 1932-1939, prin chestionare poştale) – I. Cuceu, M. Cuceu, *'Sângeorzul' – un ritual mana în folclorul românesc*, pp. 205-206.

[398] T. Frâncu şi G. Candrea, *Românii din Munţii Apuseni (Moţii)*, Bucureşti, 1888, p.129. Densuşianu 1896, ap. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 305-306. Téglás István, 1910, *A gocoj*, în rev. "A Magyar Nemzeti Múzeum Érstesitöje", Budapest, pp. 243-246. T. Gherman, *Ploaia în credinţele poporului*, în "Comoara satelor", II, nr. 2, p. 25 şi nr.4, pp. 57-59, Blaj, 1924, pp. 25, 57-59 [obiceiul din 5 sate: Sântu, Măhăceni, Cacova Aiudului, Săsciori şi Sâncel] şi T. Gherman, *Sângeorzul sau Bloaja, un obicei agrar la românii din Transilvania*, în "Anuarul de Folclor", V-VII (1984-1986), Cluj, 1986, pp. 89-118. A. Viciu, *Datini de Sângiorz*, in "Comoara satelor", IV, nr. 4, pp. 53-55, Blaj, 1926, pp. 53-55. V. Cosma, *Cinci sate din Ardeal*, Cluj, 1933, p. 40. Emil Lazăr, *Obiceiul păpărugilor in satul Nireş*, in "Samus", nr. I (1976-1977) Dej, 1978, pp. 57-60. Bibliografia nu este exhaustivă.

[399] N. Al. Rădulescu, *Sângeorzul*, in "Revista geografică română", I, Cluj, 1938, pp. 148-155. G. Retegan, *Dracii din Valea Ţibleşului*, în REF, nr. 4, Bucureşti, 1957, pp. 38-49. I. Cuceu, *Obiceiuri şi credinţe în legătură cu ocupaţiile tradiţionale la Gîrbou, jud. Sălaj*, pp. 449-450 şi I. Cuceu, M. Cuceu, *'Sângeorzul' – un ritual mana în folclorul românesc*, pp. 201-214. Anton Badea, *Trei obiceiuri din Câmpia Transilvaniei*, în "Marisia. Studii şi materiale", V, Târgu-Mureş, 1975, pp. 367-369.

cazul lui Traian Gherman, e vorba despre cercetări directe şi indirecte (prin metoda chestionarului poştal), care acoperă perioada 1932-1958, fiind continuate apoi până la moartea autorului, în 1961[400]. În 23 aprilie 2004 am filmat pregătirea şi desfăşurarea ceremonialului menţionat într-un sat de pe Valea Someşului – Muncel, com. Câţcău, jud. Cluj, la interferenţa dintre ariile etnografice ale Someşului şi Sălajului; filmarea a fost reluată şi în 2005, de Arany Levente (video), Cosmina Timoce şi Anamaria Iuga (foto). În 23 aprilie 2005, am filmat, în colaborare cu Bogdan Neagota, procesiunea *Băbăludei* din Buru, com. Iara. În faza actuală a cercetării nu ne permitem consideraţii de ordin tipologic asupra ariilor de răspândire ale obiceiului, în funcţie de anumite secvenţe ceremoniale recurente şi de perioada de celebrare, cuprinsă între echinocţiul de primăvară şi solstiţiul de vară. Remarcăm însă, pe urmele consideraţiilor lui Traian Gherman, diferenţa primară dintre variantele mai simple ale obiceiului (atestată în satele în care ceremonialul se practică independent de celelalte obiceiuri de primăvară) şi variantele combinate cu alte obiceiuri sau produse prin stratificarea a două obiceiuri[401]. Aceste ultime tipuri ceremoniale sunt expresiile izomorfismului morfologic dintre procesiunea *Sângeorzului* şi alte obiceiuri agrare de primăvară (*Plugarul* şi *Boul împănat/înstruţat*), de vară (*Paparudele*) şi de iarnă (jocurile cu măşti de Anul Nou), cu care interferează. În toate aceste cazuri se observă migraţia unor motive ceremoniale şi a unor gesturi rituale, precum şi a zilei de celebrare, de la un obicei la altul, în contextul perioadei circumscrise de solstiţiul de iarnă, echibocţiul de primăvară şi sostiţiul de vară. Aceste deplasări au, cum se va vedea, un caracter profund sistemic, care se bazează pe mecanismele *ethosului folcloric*, subîntins de o "intenţionalitate conştientă şi lucidă"[402]. Fiind în mod structural un "microsistem al macrosistemului culturii tradiţionale", obiceiul se manifestă ca o realitate culturală dinamică şi deschisă tuturor influenţelor dinuntrul şi din afara *ethosului*[403].

Pentru a ilustra aceste procese culturale, vom prezenta câteva tipuri procesionale de *Sângeorz*, într-o abordare unitară ("sintagmatică"), care să permită delimitarea paradigmelor şi înţelegerea semnificaţiilor fiecărei practici ceremoniale în dinamica ei morfologică şi istorică. Vom începe cu descrierea unui ceremonial autonom de Sângeorz, aşa cum a fost săvârşit în 22-23 aprilie 2004, în satul Muncel, com. Câţcău (Cluj). Diferitele etape

---

Gherman Traian, *Sângeorzul sau Bloaja, un obicei agrar la românii din Transilvania*, în "Anuarul de Folclor", V-VII (1984-1986), 1987, pp. 89-118.

[400] T. Gherman, Sângeorzul, p. 91.

[401] T. Gherman, *Sângeorzul sau Bloaja,* p. 98.

[402] Vasile Tudor Creţu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Facla, Timişoara, 1980, p. 111.

[403] V. T. Creţu, *op.cit.*, p. 98.

trebuie încadrate în contextul festiv al celor două zile (ajunul şi sărbătoarea propriu-zisă).

I. În ajunul zilei de Sângeorz, unii săteni merg lângă sat şi aduc crengi de rug sălbatic (măcieş) şi de salcie, pe care le pun la porţi şi la uşile grajdurilor, pentru a apăra animalele (vaci, oi etc.) de agresiunile magice (furtul manei de către strigoaice). Unul dintre actanţii acestui ritual din Muncel, o femeie de 60 de ani, precizează lapidar funcţia acestui rug sălbatic: "ca să să *înschine* (înspine) strigoaiele când or veni să ia laptele". Azi, majoritatea celor care mai respectă obiceiul, o fac în virtutea tradiţiei, fără a mai cunoaşte semnificaţia magică a practicii. Practicile apotropaice vegetale de Sângeorz sunt generale în Transilvania[404].

II. În aceeaşi după-amiază, copilandrii duc roţile de cauciuc uzate, pe care le-au adunat în ultima vreme, sus pe deal. Seara, după lăsarea întunericului, se strâng pe deal feciorii şi fac un foc mare, se aşează în jurul lui şi apoi începe strigarea propriu-zisă, care constă în "strigarea" satirică a fetelor rămase nemăritate şi a feciorilor tomnateci, cărora le sunt atribuite paredri potenţiali sau hilari, cu care nu au nimic în comun. Intenţia satirică este evidentă, ca în cazul *strigăturilor* de la nuntă. O parte dintre feciori strigă: "Băi!" "Ce-i?" "Mazăre-n părete,/ Bine li să şede!", iar ceilalţi (care, în vremea când erau mai mulţi feciori în sat, stăteau pe dealul de vis-à-vis), răspund: "La cine?". Apoi urmează strigarea propriu-zisă: La cutare cu cutare! Şi se adaugă pe acelaşi ton: "Porcu şi coteţu,/ Sapa şi hârleţu!" (adică cei strigaţi se potrivesc atât de bine precum termenii de comparaţie). Jos, în sat, lumea ascultă strigăturile feciorilor şi se distrează. Strigatul ţine până după miezul nopţii, după care feciorii aprind cauciucuri şi le dau drumul pe deal în jos. Mai demult, se dădea drumul la roate de care din lemn, care aveau legate şomoioage de paie. Cu ani în urmă, *strigatul peste sat* le viza şi pe strigoaicele care iau mana vacilor şi a câmpului (grâului), dat fiind caracterul profund magic al nopţii de Sângeorz. Astăzi, funcţia "demascării" strigoaicelor a preluat-o în unele regiuni (de exemplu, în sudul Munţilor Apuseni), preotul, care menţionează în predica de Paşti sau de Anul Nou existenţa în sat a atâtor strigoaice (le spune numărul, nu şi numele), îndemnându-le să nu mai fure mana, că e păcat de moarte.

III.1. În dimineaţa de Sângeorz (mai demult înainte de revărsatul zorilor), înainte de terminarea liturghiei (feciorii şi fecioraşii nici nu merg la biserică în ziua de Sângeorz), tinerii (fără fete, întrucât prezenţa acestora nu e acceptată) se adună într-una din pădurile de lângă sat şi încep să taie crengi de fag (mesteacăn, pe Valea Arieşului) pentru împodobirea lui *Gheorghe* (acesta e numele ceremonial al actantului, care e ales dintre

[404] vezi I. Cuceu, *Obiceiuri şi credinţe*, pp. 435-456 (pp. 442-450: Sângeorzul). I. Cuceu, M. Cuceu, 'Sângeorzul', pp. 201-214.

feciorii mai zdraveni, pentru că trebuie forţă pentru putea purta echipamentul de-a lungul întregului sat). Copilandrii şi feciorăşii adună crengi şi rup crenguţele mai mici, îşi confecţionează *flişcoaie* (fluieraşe) şi buciume din scoarţă de copac (acum nu se mai fac buciume, întrucât sunt mai greu de confecţionat), în vreme ce feciorii mai mari stau şi îmbracă *Sângeorzul*. Tehnica îmbrăcării se vede în imaginile filmate: e după modelul solzilor de peşte, pentru ca apa să curgă şi să nu încarce prea mult echipamentul. *Gheorghe* e acoperit pe de-a-ntregul de crenguţe şi prevăzut cu o coadă legată cu sârmă pentru a sta în poziţie erectă şi cu o botă (sau o nuia lungă cu un mănunchi de urzici în vârf, pe Valea Arieşului) cu care trebuie să-şi apere veşmântul vegetal pentru a nu fi devalizat de cei care vor să fure crengi verzi din el fără a plăti vama. Doi feciori merg şi decojesc un arbore (de regulă cireş sălbatic sau carpen), pentru confecţionarea măştii pentru cap, un coif din scoarţă de copac în vârful căruia se pune un moţ din crenguţe de fag (un mănunchi din urzici, pe Valea Arieşului).

III.2. După îmbrăcarea *Sângeorzului*, acesta e pus pe două rude de lemn şi purtat până spre vârful dealului culcat pe spate (simulându-se moartea lui temporară), unde aşteaptă fetele, care nu au avut voie să participe la îmbrăcarea Sângeorzului şi nici nu au voie să cunoască identitatea lui *Gheorghe*; actualmente, pe fondul penuriei de feciori, identitatea lui *Gheorghe* e cunoscută de toţi. Acolo e ridicat de către membrii alaiului şi intră în sat mergând pe propriile picioare, însoţit de strigătele celor din alai şi de şuieratul *flişcoaielor*. După cum se vede în documentar, mersul lui e particular, remarcându-se printr-o anume gravitate ceremonială.

III.3. Procesiunea *Sângeorzului* urmează drumul principal din sat, iar alaiul se îngroaşă de la o casă la alta. *Gheorghe* nu are voie să vorbească (e mut), iar feciorii din jurul lui *Gheorghe* strigă periodic: "Cine nu udă Sângeorzu/ Să n-aibă noroc la porci!..." Din fiecare curte iese cineva care solicită o crenguţă din îmbrăcămintea vegetală a *Sângeorzului* – întrucât aceasta are proprietăţi magice (când se merge la târg cu un animal de vânzare, acesta e atins cu crenguţa ruptă din *Sângeorz* pentru a avea cumpărători mulţi: "aşa să se strângă cumpărătorii la acel animal cum se strânge lumea la *Sângeorz*!") – şi trebuie să dea în schimb puţină ţuică sau o sumă de bani simbolică (de regulă 10000 sau 20000 lei), care sunt preluaţi de către casierul de lângă *Gheorghe*; în zona Albei (satul Limba, comuna Ciugud), *Borbolatiţa* (varianta locală a *Sângeorzului*) primeşte ouă. În alte sate din regiunea Sălajului (Chinzeni, Călacea)[405], *Gheorghe* joacă înaintea fiecărei case. La fiecare poartă, alaiul e aşteptat de gazde cu o găleată cu apă, pe care o aruncă peste *Gheorghe* şi, pe neaşteptate, asupra

[405] T. Gherman, *Sângeorzul*, pp. 100-101.

unor alte persoane din alai, gest care generează adesea un udat generalizat (feciorii udă de regulă fetele, sau invers, băieţii udă fetiţele ş.a.m.d.).

III.4. Scena udatului se repetă de zeci de ori până la capătul satului, unde, lângă pârâu, are loc dezbrăcarea *Sângeorzului*: *Gheorghe* se lasă pe spate, i se smulge îmbrăcămintea vegetală şi coiful din scoarţă de arbore, care sunt călcate în picioare şi lepădate acolo (pentru ca puterea magică implicită acelui veşmânt să fie anihilată), iar bâta acestuia e aruncată departe. În alte regiuni, *Sângeorzul* e aruncat în apă şi apoi e dezbrăcat pe malul acesteia; tot pe Valea Someşului, la Fodora, femeile strângeau frunzele din îmbrăcămintea *Sângeorzului*, păstrându-le ca leac pentru friguri[406]. Feciorii merg apoi pe malul apei, unde actantul principal se îmbracă cu ceva uscat (întrucât, după terminarea procesiunii e ud learcă), şi beau din ţuica adunată de la oameni. Apoi merg să petreacă împreună cu banii primiţi, joacă fotbal, iar spre seară merg la discotecă. Cu ani în urmă, se făcea joc în după-amiaza de Sângeorz şi un ospăţ al tineretului din sat.

*

Al doilea exemplu se referă la un ceremonial procesional sincretic, situat la interferenţa dintre *Păpălugăra* de Sângeorz[407] şi obiceiul *Plugarului*, care îl sărbătorea pe primul ţăran ieşit la arat primăvara, fiind celebrată tot de Sângeorz (pe Valea Someşului) sau a doua zi de Paşti (în alte arii etnografice din Transilvania). Aici, cele două obiceiuri s-au contopit într-un ceremonial complex, celebrat în ziua de Sfântu Gheorghe. În consecinţă, vor prevala practicile specifice Sângeorzului, *Plugarul* jucând un rol secundar "în ansamblul întregului ritual"[408]: la omul care a ieşit primul în acel an cu plugul, merge un fecior încins cu paie şi împodobit cu crengi verzi, însoţit de feciori şi de fete, cu muzicanţi, pe care gazda îi omeneşte, ca şi pe însoţitori, în aşteptarea unei bune recolte[409].

Pentru ilustrarea acestui sincretism ceremonial, prezentăm pe scurt descrierea obiceiului în câteva sate de pe Valea Someşului Mare, înspre zona Lăpuşului (satele Jichişu de Sus, Şigău, Căşeiu, Vale, Ciubăncuţa, Escu, Feleac etc.), aşa cum a fost practicat până anii '50[410]; în unele sate,

---

[406] T. Gherman, *Sângeorzul*, p. 101.

[407] *Păpălugăra*/*Papaluga* (în aria delimitată de văile Someşului Mare şi Lăpuşului) şi *Goţoiul* (în unele sate de pe valea Arieşului) sunt variante regionale ale *Sângeorzului* prezentat mai sus. Aceste ceremonialuri au fost practicae până în anii '60 – '70 ai secolului trecut.

[408] Traian Gherman, *Plugarul sau trasul în apă*, în "Anuarul de Folclor", II (1981), p. 184.

[409] Kádár József, *Szolnok-Doboka vármegye Monográfiája*, 1900, vol. VI, p. 302 – ap. Tr. Gherman, *Plugarul*, ibid., p. 184.

[410] T. Gherman, *Plugarul*, pp. 184-186.

Păpăluga/Păpălugăra a fost celebrată până în anii '80 (Maia, Răzbuneni, Bobâlna, Oşorhel, Pustuţa, Jurca, Ciubăncuţa, Osoi) şi chiar până recent (în Ciubanca, *Păpăluga* a fost "făcută" cu intermitenţe până în anii trecuţi, practicarea obiceiului fiind însă direct dependentă de prezenţa tinerilor în sat: dacă Sângeorzul care în vacanţa de Paşti, copiii vin de la şcoli, din Baia-Mare, Dej şi Cluj)[411]. Rezumat, acest tip procesional cuprinde următoarele etape:

1. Mascarea unui tânăr, în pădure, în noaptea din ajunul Sângeorzului, de către membrii cetei de feciori: un veşmânt din frunze verzi, cusute de haine cu aţă făcută din scoarţă de cireş + mască din coajă de cireş pe faţă, cu frunze verzi cusute pe ea (Jichişu de Sus) / un coif din coajă de cireş/tei pe faţă, cu frunze verzi, şi cu deschizături în dreptul ochilor, nasului şi al gurii (Vale).
2. Intrarea *Păpăluhărei* în sat, însoţită de toţi tinerii, care-o aşteaptă la marginea satului, după ieşirea de la biserică şi udarea ei cu apă la toate porţile. În satul Vale (unde obiceiul a fost practicat până la introducerea calendarului nou), *Păpălugăra* era înconjurată de mai mulţi feciorași travestiţi în *goţoi* (îmbrăcaţi în haine rele şi mânjiţi pe faţă cu funingine, având în mână câte o rudă lungă cu o motroaşcă plină cu cenuşă la capăt, cu care îi loveau pe cei care ar îndrăzni să se apropie prea tare de *Păpălugără*); cortegiul mai cuprindea şi alte personaje (un fecior îmbrăcat în *păcurar*, cu o bâtă în mână şi o traistă de scoarţă după cap + *oile* (copiii); un fecior travestit în *preot*, mascat cu scoarţă de copac, cu Evanghelia + un *diac* cu carte din scoarţă + un *făt* cu cădelniţă din scoarţă; doi *dobaşi* + doi/patru *jandarmi* cu săbii şi puşti din alun; *buciumaşi* cu buciume din scoarţă şi un *flotaş* suflând din flaut; un fecior travestit în *slujnică*, cu un coş în mână. Scenariul performat la fiecare poartă parodia citirea Evangheliei de către *popă*, cu *goţoiul* sub patrafir, răspunsurile *diacului* şi cădelniţarea *goţoiului* de către *făt*. Orice tentativă de a-l uda pe *popă* era pedepsită de *goţoi*, care-l troznea pe îndrăzneţ cu motroaşca de cenuşă. *Popa* primea bani de la gazde, iar *slujnica* aduna ouă.
3. Itinerarul *Păpăluhărei* se sfârşeşte la poarta celui care ieşit primul cu plugul în ţarină. Toată lumea intră în curte, unde sunt scoase toate uneltele de plugărit. Şase feciori dintre cei ce au îmbrăcat *Păpăluhăra* se înjugă la plug şi trag o brazdă prin curte (Jichişu de Sus). În alt sat, *Păpăluga* prinde coarnele plugului, iar câţiva feciori zălogesc plugul la crâşma din sat pentru 2-3 l. de vinars (Căşeiu). În Ciubăncuţa (unde obiceiul a dispărut cu mult înainte de 1953), dacă primul plugar nu voia să primească şi să ospăteze *Păpălugăra* şi alaiul acesteia, îi erau

[411] Informaţii teren, B. Neagota, 21.04.2005.

luate plugul şi rotilele şi zălogite la crâşmă pentru băutură. În Feleac (1953), după ce *Păpălugăra* era udată în curtea primului plugar, acesta dădea un ospăţ pentru întregul alai şi păstra verdeţa până a doua zi, când se ieşea în procesiune la hotar, cu îmbrăcămintea *Păpălugării* pusă pe plug, pe jug şi pe coarnele boilor; în dreptul semănăturilor, verdeaţa e aruncată în cruce, peste acestea. În satul Vale, ultima gazdă era primul plugar din sat, care aşteapta alaiul cu plugul în curte, cu ceteraşi şi băutură: toţi fac un cerc mare, iar gazda joacă cu *Păpălugăra* pe muzică, dar nu o udă, ci îi presară grâu pe cap în timpul jocului. După dans, gazda duce *Păpălugăra* şi pe celelalte personaje mascate la şură ori în grajd şi le dezbracă de verdeaţă şi scoarţe, pe care le depune pe plugul din mijlocul curţii (ulterior le pune pe grapă şi pe ieslea vitelor).

4. Demascarea *Păpăluhărei* în curte, în văzul tuturor şi ospătarea de către gazdă a *Păpăluhărei* şi a alaiului acesteia.

*

Pe Valea Someşului Mic, ceremonialul *Păpărugii* interferează cu complexul ceremonial al *Boului împănat*, săvârşit la Rusalii[412]. Vom examina patru ceremonialuri, la care am participat în ultimii doi ani, două pe Valea Someşului Mic (Mănăstirea şi Mintiu Gherlii) şi două pe Valea Ţibleşului (Căianu Mare şi Căianu Mic).

Astfel, la Mănăstirea, com. Mica, Cluj, am observat în doi ani succesivi (2003, 2004) sărbătoarea *Boului împănat*, care comportă două componente principale: ceremonialul îmbrăcării şi procesiunii *Boului*, pe de o parte şi, pe de alta, prezenţa unor personaje mascate, *Frunzarul* (alias *Păpălugăra*) şi *Cenuşorcele* (izomorfe cu *Goţoii* din satul Vale), care apără *Frunzarul* de udat cu ajutorul unor rude lungi. *Cenuşorcele* sunt jucate de câţiva fecioraşi, care sunt îmbrăcaţi în haine zdrenţăroase şi mascaţi/cu faţa înnegrită de funingine, înarmaţi cu câte o prăjină lungă, care are în vârf un ciorap cu cenuşă. Celălalt personaj, *Frunzarul*, e jucat de un fecior acoperit în întregime cu o structură din crengi şi frunziş în formă de clopot.

[412] Traian Gherman, *Sărbătoarea boului sau boul ferecat*, in "Marisia", IX, 1979, pp. 599-618. Ioan R. Nicola, *Un vechi ritual agrar din Transilvania "Boul instruţat"*, in "Marisia", XI-XII (1981-1982), Târgu-Mureş, 1982, pp. 527-584. Bogdan Neagota, *Il cerimoniale del 'Bue di Pentecoste' nel centro della Transilvania*. În vol. "La spirale del tempo. Pratiche e simboli del calendario cerimoniale in Sicilia e Romania", Atti del convegno, Palermo – Terrasini, Italia (Sicilia), 6-8 octombrie 2004, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Palermo, 2005, 26 p.

Conform descrierilor mai vechi ale obiceiului, din anii '60[413], *Cenuşorcele* participau efectiv la procesiunea *Boului împănat*, alături de două personaje astăzi dispărute (*Curvoiul* şi *Curva*)[414], având funcţia de a apăra *Boul* şi *Frunzarul* de ceilalţi participanţi la ceremonial (*udătorii*), care încearcă să ude protagoniştii cu găleţi cu apă. Alaiul *Boului împănat* creşte pe măsură ce procesiunea înaintează. Sătenii ies ca să ude *boul* şi *frunzarul*, iar *Cenuşorcele* se împotrivesc cu prăjinile, lovind cu ciorapul de cenuşă, ceea ce sfârşeşte printr-o luptă între *udători* şi *Cenuşorce*. *Cenuşorcele* sperie lumea întâlnită în cale şi cer *vamă de trecere* de la trecători.

Întregul alai e anunţat şi precedat de *călăreţi*, doi feciori, în trecut mascaţi în scoarţă de stejar şi plop (înainte de 1967), astăzi în costume populare/în haine obişnuite şi cu o *peană* (= cunună) florală mică pe capul cailor (asemănătoare *peanei* boului). Actualmente, secvenţa ceremonială marcată de apariţia *Cenuşorcelor* şi a *Frunzarului*, e distinctă de procesiunea propriu-zisă a *Boului împănat*, ea precedând procesiunea: când *Boul* e aproape pregătit, pe porţiunea de drum din centrul satului Mănăstirea unde are loc procesiunea, îşi fac apariţia *Cenuşorcele* şi *Frunzarul*, care parcurg de câteva acel segment de drum, înconjuraţi de mulţime, încercând să se apere de găleţile cu apă care le sunt aruncate pe neaşteptate.

E simptomatică atestarea, în cadrul aceleaşi regiuni, aparţinând comunei Mica, cel puţin până în anii '90, a ceremonialului *Păpărugilor*, celebrat în satul Nireş în ziua Înălţării Domnului (*Ispas*), în care acte rituale similare[415] sunt performate separat de obiceiul *Boului împănat* (celebrat cu zece zile mai târziu, în ziua de Rusalii). De altfel, în acest sat, ceremonialul *Boului împănat* nu e cunoscut, nu s-a menţinut în memoria pasivă a vârstnicilor şi nici nu dispunem de documente de arhivă care să ateste prezenţa acestui obicei înainte de primul război mondial. Nireş e un sat mixt, româno-maghiar, iar obiceiul românesc a fost preluat şi de maghiari; iniţial era celebrat la Ispas, ulterior a fost aleasă o duminică apropiată de Ispas, care să convină ambelor comunităţi etnice (întrucât data sărbătorii Înălţării variază în funcţie de data Paştilor, care e diferită la ortodocşi şi la catolici şi protestanţi). Obiceiul a fost practicat până în anii '90; ulterior, au mai fost câteva tentative de resuscitare a obiceiului iniţiate

---

[413] I. R. Nicola, *op.cit.*, pp. 537-553. Gheorghe Pavelescu, *"Boul înstruţat". Un vechi obicei agrar din Transilvania*, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", IX (1977), pp. 281-288.

[414] *Curvoiul* şi *Curva* (personaje dispărute înainte de 1967): un fecior mascat ducea în spate un manechin feminin din cârpe şi paie, *Curva*, pe care o strângea din timp în timp în braţe, sărutând-o şi simulând actul sexual.

[415] E. Lazăr, *Obiceiul păpărugilor în satul Nireş*, pp. 57-60.

de Virgil Medan, un etnomuzicolog de la Institutul "Arhiva de Folclor a Academiei Române", Cluj, originar din Nireş, dar fără ecou.

Etapele ceremonialului *Păpărugilor* la Nireş, în 1976, erau următoarele:

1. Cele două coloane de *Păpărugi* 'cerătoare de ploaie', adică un grup de aproximativ 40 de tineri îmbrăcaţi în scoarţe de cireş, cu măşti, coifuri şi cu câte o găleată cu apă drept armă de apărare. Între cele două coloane de păpărugi înaintează *frunzarul/goţoiul* (mascat masiv cu crengi de stejar[416]), purtată de un tânăr care-şi ascunde identitatea.
2. Mulţimea de pe margine face haz de *Păpărugi* şi e udată de acestea. Rezultă o "bătălie" a udatului între *Frunzar & Păpărugi* (care apără frunzarul), pe de o parte, şi oamenii de pe margine şi din curţi, care ţine până la podul din capătul de jos al satului.
3. În spatele *frunzarului* şi a gărzii de *păpărugi*, apare *turca*, însoţită de două măşti, *bărbatul şi nevasta* şi de *taraful de ceteraşi* (primaş, contraş şi gordonaş; arareori un singur fluieraş) care cântă într-una melodia tradiţională a *păpărugilor*[417]. Cortegiul acesta, urmat de mulţime, se opreşte la fiecare poartă, iar gospodarii îi întâmpină cu bani pe care-i aruncă jos, de unde sunt culeşi cu botul de turcă şi îi dă spre păstrare nevestei, care-i dă bărbatului să-i pună în buzunarul laibărului. (cf. prezenţa unor personaje similare în alaiul *Boului împănat* de la Mănăstirea)
4. Petrecerea continuă la căminul cultural, cu horă.

În Mintiu Gherlii, ceremonialul *Boului împănat* a migrat din Ţop/Pădurenii, în anii '70, odată cu tinerii mutaţi din satul izolat de dealuri la "drumul ţării", în centrul de comună, suferind însă o serie de transformări – *recte* înglobarea obiceiului *Păpărugilor* (în Ţop, ceremonialul *Boului împănat*, celebrat la Rusalii era distinct de cel al Păpărugilor de la Sângeorz). În 2003 (când am surprins numai sfârşitul ceremonialului) şi în 2004, când întregul ceremonial a fost filmat de Bogdan Neagota, complexul *Boului împănat* includea procesiunea *Păpărugilor* de Sângeorz, organizată de feciorași (sub 18 ani). *Păpărugile* (interpretate de adolescenţi şi copii cu pieptare şi obrăzare confecţionate din lemn de cireş) şi *Goţoiul* (un fecioraş îmbrăcat în frunze din cap până-n picioare) succed alaiul *Boului împănat*, apărându-se cu bote lungi de mulţimea de pe margine, care încearcă să-i ude.

În anii '50, procesiunea *Păpălugării* avea loc de Sângeorz şi era organizată de feciorii recrutaţi în primăvara respectivă: aceştia angajau din

[416] "simbolizând holda însetată de ploaie" (E. Lazăr, *op.cit.*, p. 59)

[417] Virgil Medan, *160 melodii populare instrumentale*, Cluj, 1968, pp. 7, 139 (melodia nr. 126: Păpărugile de la Nireş).

timp doi oameni, *Păpălugăra* şi *Cloşca*, apoi mergeau în pădure, unde confecţionau cinci coifuri din scoarţă de cireş, patru centuri cu diagonale şi patru baionete din lemn, cu teci din scoarţă şi o joardă de doi metri. Apoi era îmbrăcată *Păpălugăra* (coif, crengi verzi şi joardă) şi garda de patru feciori (coif, centură şi sabie). Procesiunea era formată din *Păpălugără*, flancată de câte doi jandarmi cu săbiile trase, urmată de trei ceteraşi şi apoi de *Cloşcă*, având o corfă (un coş rotund) în mână. *Păpălugăra* şi *Jandarmii* erau udaţi la fiecare casă, iar *Cloşca* aduna ouăle primite de la gazde (cf. *Borbolatiţa* din Limba, AB şi *Păpălugăra* din Buru, CJ). După ce au ajuns la capătul satului, *Păpălugăra* şi cortegiul ei se întorceau în pădure, în locul unde avuseseră loc pregătirile, se dezbrăca de verdeaţă, îngropând-o în pământ. Armele însoţitorilor erau dăruite copiilor, iar ouăle erau date drept plată *Păpălugării*.

Următoarele două exemple provin din satele Căianu Mic şi Căianu Mare, de pe Valea Ţibleşului (în zona Bistriţa-Năsăud), la circa 30 km. distanţă de Mănăstirea, unde am filmat desfăşurarea ceremonialului a doua zi de Rusalii, în 2004. Aici, ceremonialul comportă două componente distincte, respectiv *Boul înstruţat* (care era pregătit şi condus de opt persoane nemascate – patru feciori şi patru fete) şi *Dracii* (însoţiţi de două personaje astăzi dispărute din ceremonial, un fecior travestit în *Curvă* şi un copil îmbrăcat în frunze de stejar şi fag – *Pădurea*), care improvizează pantomime şi strâng fetele în braţe. Ceata *Dracilor* era exclusiv masculină şi presupunea participarea tuturor feciorilor din sat (azi sunt acceptaţi la margine şi copiii). Pentru stadiile mai vechi ale ceremonialului *Dracilor* în aceste sate, dispunem de observaţiile sociologului G. Retegan (din 1939)[418] şi de cele realizate de o echipă de la IEF în 1980[419], cu ocazia realizării unui film etnologic.

În anii '40–'50, pregătirea ceremonialului era mai complexă[420]. După miezul nopţii celei dintâi zile de Rusalii, feciorii care se vor masca în *Draci* se îndreptau spre locul de adunare (*Coasta lui Sas / Pădurea Poieniţei*), ca să cojească cireşi sălbatici (din care se confecţionează curele late, cu partea lucioasă în afară, carâmbi care se prind în jurul pulpelor şi şapcă – un coif cu vârf ascuţit, cu o creangă de stejar sau cu o floare) şi să facă un foc mare din buşteni uscaţi, pentru a obţine cât mai multă cenuşă neagră. Se spuneau glume deochiate. După ivirea zorilor îşi ungeau faţa cu

---

[418] G. Retegan, *Dracii din Valea Ţibleşului*, în REF, nr. 4 (1957), pp. 38-48. cf. I. R. Nicola, *op.cit.*, pp. 536-553.

[419] Germina Comănici, Radu Maier, *Un obicei calendaristic între tradiţie şi contemporaneitate: Boul înstruţat*, în "Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", nr. 3, 1981, pp. 125-136.

[420] G. Retegan, *op.cit.*, pp. 27-54 (despre *Boul înstruţat* vezi pp. 38-47). I. R. Nicola, *op.cit.*, pp. 527-584.

puţină grăsime, apoi presărau un strat gros de cenuşă. În mână aveau câte o nuia lungă şi flexibilă, în vârful căreia se lasau câteva rămurele, ca şuierul să fie mai strident. Apoi era îmbrăcată *Pădurea* cu frunze de stejar şi fag, după care coborau cu toţii la poalele pădurii, unde aşteptau feciorii şi fetele meniţi să instruţeze boul, îmbrăcaţi în haine obişnuite şi curate. [Apoi urma instruţarea boului]. Acum apare şi *banda* de lăutari (două viori şi contrabas).

Transformările fundamentale s-au petrecut în planul actanţilor (unele personaje au dispărut din ceremonial – *Curva*, în anii '80 şi *Pădurea*, în anii '90) şi în cel al costumaţiei acestora: în urma interzicerii, de către autorităţile comuniste (1949), a cojirii cireşilor sălbatici, feciorii şi-au confecţionat îmbrăcămintea de draci din piei de oaie, miel sau iepure, şepci cu blana întoarsă înăuntru, curele din resturi de tablă şi mască de gaze fără cartuş; şi-au adus inclusiv cenuşa de acasă, datorită interdicţiei oficiale de a arde lemne din pădure. Se pare că interdicţia a fost transgresabilă, întrucât încă în 1980, *Dracii* aveau măşti confecţionate din "coajă de copac şi erau travestiţi parţial (prin fixarea unor ramuri verzi peste hainele obişnuite) sau total (prin îmbrăcarea unui costum femeiesc), având în mână ciomege lungi, unele împodobite cu plante verzi[421]. În 2004, numai doi tineri din Căianu Mic mai aveau costumaţia vegetală, pe care o reconstituiseră urmând sfatul bătrânilor şi fotografiile mai vechi. În rest, predomină măştile standard, din cauciuc şi din plastic, cumpărate din magazine, iar mascarea nu se mai face în pădure, ci la casa unuia dintre tineri.

Până în anii '60, cortegiul procesional era mai complex decât astăzi. Înainte de intrarea în sat, se mergea în neorânduială, apoi alaiul se ordona conform tradiţiei locale: *Pădurea* în frunte, apoi *ceata Dracilor*, în mijlocul cărora se află *Curva*. Apoi taraful de lăutari, flăcăul cu drapelul naţional, care preceda cu câţiva paşi *boul înstruţat* dus de fiecare corn de câte un fecior, ceilalţi doi şi fetele încheind alaiul, care pornea spre sat fără să cânte şi să chiuaiscă. Dacă *Dracii* întâlneau oameni străini de sat pe drum, îi speriau şi îi vămuiau. Intrarea în sat a alaiului avea loc la scurt timp după ce oamenii au ieşit de la biserică şi polariza atenţia tuturor: fuga copiilor din calea *Dracilor*, prima reprezentaţie a acestora pe muzică săltăreaţă, pantomima mută şi dansantă a *Dracilor* şi a *Curvei* şi simularea actului sexual dintre un *Drac* (oricare dintre *Draci*) şi *Curvă*. *Pădurea* se învârtea tot timpul printre *Draci*, fiind apărată de aceştia de privirile curioase. Identitatea personajelor mascate (*Dracii*, *Curva* şi *Pădurea*) rămânea secretă. Apoi oamenii desfăceau cercul format între timp, pentru ca *Dracii* să-şi poată continua drumul, escortaţi de public şi de strigături lubrice. Dracii repetau reprezentaţia oriunde întâlneau grupuri mai mari de

[421] G. Retegan, *op.cit.*, p. 42.

oameni, iar în mijlocul satului erau aşteptaţi de toţi sătenii şi de oficialităţi; aici, reprezentaţia era mai lungă. Dracii îi căutau în asistenţă pe flăcăii care nu s-au mascat şi îi fugăresc, lovindu-i cu nuiaua. Pătrundeau în curţile oamenilor şi nu refuzau nimic din ceea ce li se oferea. După ce *Dracii* au ajuns la celălalt capăt de sat, pe uliţa principală, se întorceau şi, în aceeaşi ordine, conduceau *boul înstruţat* la grajdul gazdei, ale cărui vite fuseseră aduse de la câmp la scurt timp după plecarea *Dracilor* spre sat. Acum avea loc demascarea boului şi predarea crucii boului la gazdă. Crucea, împreună cu cununile de flori şi frunze, era fixată deasupra grajdului de vite, unde rămânea până se usca. *Dracii* aruncau în curtea gazdei boului celelalte piese de îmbrăcăminte (nuiaua, coiful, cureaua şi turecii), după care plecau la râu, ca să se spele şi să-şi schimbe hainele drăceşti cu haine de sărbătoare, aduse de cineva din familie. Apoi se întorceau la casa gazdei, unde avea loc o petrecere cu joc, care dura până la căderea nopţii.

În 2004, cortegiul era deja sărăcit, datorită dispariţiei unor personaje şi a reducerii itinerariului: *Dracii* se adună acum la marginea satului, unde opresc trecătorii şi maşinile, cerându-le taxe vamale şi făcând pantomime lubrice. În acest timp, câteva femei şi fete confecţionează în apropiere *peana boului*. Apoi începe procesiunea *Boului împănat*: *Boul* (actualmente o vacă, întrucât nu se mai cresc boi în regiune) e în faţă, escortat de doi feciori şi două fete, apoi urmează *Dracii*, care hărţuiesc fetele din alai sau de pe margine, strângându-le în braţe. Procesiunea e însoţită de un cetărâş, care cântă în tot acest timp melodia "Banul Mărăcine", specifică pentru *Căluşul* din Transilvania[422]. Din timp în timp, alaiul se opreşte, face "staţii", în care feciorii şi fetele *Boului* joacă pereche, iar *Dracii* joacă cu tinerele din alai. Procesiunea se încheie la o casă aleasă înainte de sărbătoare, unde are loc demascarea *Boului*. Sărbătoarea a continuat apoi cu manifestările preelectorale (era înaintea alegerilor locale) şi cu inaugurarea statuii unei personalităţi locale, Ioan Căianu, sfârşind pe două planuri paralele: pe de o parte, "sărbătoarea" oficială desfăşurată la şcoala din sat, cu autorităţile locale şi de la "centru" (din Bistriţa) şi, pe de altă parte, petrecerea ţărănească, în curtea unde *Boul* a fost despodobit şi la alte case.

Scenariul din Căianu Mic ne pare similar cu celelalte trei cazuri examinate până acum: e vorba despre personaje echipate militar, cu centuri largi, gambiere şi apărătoare pentru încheietura mâinilor, coifuri din scoarţă de cireş sălbatic, cu bâte şi vergi lungi, unele împodobite cu verdeaţă. Acestea se numesc *Draci* (Căianu Mic), *Paparugi* (Nireş, Mintiu

[422] B. Neagota, *op.cit.*, pp. 9-10.

Gherlii) şi *Cenuşorce*[423] (Mănăstirea) şi apără un personaj central, îmbrăcat pe de-a-ntregul în crengi verzi şi în frunze – *Pădurea* (Căianu Mic), *Frunzarul* (Nireş, Mintiu Gherlii), *Goţoi* (Nireş) – de intruziunea curioşilor (Căianu Mic) şi de udat (Mănăstirea, Nireş, Mintiu Gherlii)[424]. Chiar dacă itinerariul procesional din Muncel e diferit, acesta prezintă unele izomorfisme cu scenariul precedent: *Sângeorzul/Gheorghe* este înzestrat cu o bâtă lungă, cu care se apără de curioşi şi de cei care vor să ia ramuri din îmbrăcămintea sa fără să plătească. Costumul său ceremonial are trăsături comune cu cele menţionate anterior: un coif confecţionat din scoarţă de copac (cu un smoc de ramuri în vârf), secvenţa izomorfă *Dracii – Păpărugile* şi o îmbrăcăminte vegetală, ca în cazul complexului *Pădurea – Frunzarul – Goţoiul*.

Un al doilea tip de cortegiu este format din personaje mascate similar, dar cu un comportament ceremonial destul e ambivalent, susceptibil de interpretări variate: paznici transumani ai *Boului ceremonial* sau întrupări de daimoni silveştri, opuşi în mod simbolic – în contextul ceremonialului – Boului, expresie a naturii domesticite. *Dracii* din Căianu Maredotaţi cu măşti de gaze (în anii '80) şi din cauciuc (în 2004) şi Bdiduşii/Ghiduşii din Tăure, cu măşti din scoarţă şi frunze (în anii '70) şi din cauciuc (în 2002), îmbrăcaţi în zdrenţe (precum *Cenuşorcele* din Mănăstirea), încinşi cu o centură largă, cu clopote (*drongi*) şi *rude* lungi, trebuiau să apere boul procesional de curioşi chiar din noaptea dinaintea Rusaliilor[425]. În anii '60 - '70, la Tăure erau încă două cete de *Bdiduşi*, care veneau din direcţii opuse şi, întâlnindu-se pe podul de la marginea satului, să bătească cu vergi de stejar (*ruzi*), lungi de 6-10 m, pentru a forma apoi o singură ceată şi a se îndrepta către *bou*[426].

---

[423] Actualmente, *Cenuşorcele* nu au elemente vegetale în costumul lor, dar îndeplinesc o funcţie similară celei jucate de *Draci* şi de *Păpăruge* (e un izomorfism mai mult funcţional decât morfologic).

[424] În alte sate de pe valea Someşului, alături de masca principală a *Sângeorzului*, erau măştile *Goţoilor* (îmbrăcaţi şi înarmaţi în mod similar *Cenuşorcelor*), şi la Vad (Someş), cortegiul era alcătuit din *Moşuţ*, care îndeplinea un scenariu asemănător celui al *Păpălugării*, dar fără a fi udat, şi cei 6-12 *Moroi* (I. Cuceu, M. Cuceu, *Sângeorzul*, p. 210).

[425] Ovidiu Petri, *Înstruţatul boului în satul Tăure*, în "Arhiva someşană. Studii şi comunicări", Năsăud, 1975, pp. 277-278. După Ovidiu Petri, *Bgiduşii* aveau un rol apotropaic în raport cu Boul înstruţat, patrulând şi veghind întreaga noapte din ajun pe uliţele satului pentru a îndepărta oamenii (cu ajutorul vergilor lungi) şi psiritele malefice (cu sunetul clopotelor) (O. Petri, *op.cit.*, p. 277).

[426] Cosmina Garofiţa Timoce, Octavia Suciu e Mihai Meşter, *Instruţatul boului la Tăure*, in "Studii şi Cercetări Etnoculturale", Complexul Muzeal Judeţean Bistriţa-Năsăud, vol. VIII (2003), Editura George Coşbuc, Bistriţa, 2003, p. 132.

Aceşti actanţi mascaţi execută un dans grotesc, ritmat de sunetul clopotelor, înainte şi în timpul procesiunii[427]. *Moşceii/Moşteii/Moşiteii* din Cristur-Şieu, un grup format din 40 de tineri cu măşti din scoarţă de tei, îmbrăcăminte din crengi de fasole sălbatică şi bâte pe umeri însoţeau *Boul*, jucând un "dans demonic"[428] pe aceeaşi melodie "Banul Mărăcine", ca în Căianu Mic.

Alte izomorfisme semnificative se observă între aceste personaje primăvăratice şi actanţii mascaţi în perioada carnavalescă dintre Crăciun şi Anul Nou, denumiţi în unele sate din arealul someşan (Ciubăncuţa, Ciubanca) cu numele de *Goţoi*: mascarea prin ungerea cu cenuşă (precum *Dracii* şi *Cenuşorcele*)[429], ciorapi ed damă (*Cenuşorcele*), măşti confecţionate din piele de berbec (*Dracii* ori *Bgiduşii* de Rusalii şi *Dracii* de Anul Nou), cojoace întoarse pe dos, brâuri largi cu clopote[430], pantomime dansante, cu caracter lubric[431].

*

În sfârşit, cea de-a treia interferenţă ceremonială s-a produs între alaiul *Sângeorzului/Bloajei/Păpălugării* (alcătuit în exclusivitate din feciori şi uneori şi din tineri căsătoriţi, fiind deci o variantă ceremonială a cetei de feciori ca "instituţie tradiţională"[432]) şi alaiul *Paparudelor* (o confrerie masculină – pubertară sau de feciori – în Transilvania meridională, Oltenia şi Muntenia subcarpatică şi sudul Moldovei şi feminină în restul ţării)[433].

---

[427] O. Petri, *op.cit.*, p. 277. C. Timoce, *op.cit.*, p. 131.

[428] Ion Lăpuşeanu, *Moşceii – o specie necunoscută a teatrului focloric*, în "Tribuna", an XVII, nr. 41, 1973, p. 10 şi *Împănatul boului pe Valea Someşului Mare*, în "Samus", nr. I (1976-1977) Dej, pp. 61-66.

[429] cf. mascarea feţei cu funingine, atestată în culturile arhaice, dar cu semnificaţii complexe: nu e numai o modalitate de ascundere sau protecţie faţă de duhuri, ci şi o tehnică elementară care are ca finalitate integrarea magică în lumea spiritelor. (Mircea Eliade, , *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, tr.ro., Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 164)

[430] Francisc Nistor, Măştile populare şi jocurile cu măşti din Maramureş, Baia-Mare, 1973, pp. 6-7, 29-50.

[431] F. Nistor, *op.cit.*, pp. 13-17.

[432] Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, p. 84.

[433] În cercetarea făcută de Lia Stoica-Vasilescu, agenţii ceremoniali sunt prin excelenţă femeile (23,7%), fetele (20,6%) şi copiii (46%); uneori e indicată şi categorie nedeterminată de gen, "un om" (9%). Autoarea explică aceste caracteristici de gen prin izomorfismul dintre fertilitatea femeii şi cea a pământului (vezi udarea femeilor însărcinate), caracterul feminin al agriculturii (cel puţin la origini), statutul magico-religios al femeii în societate (graviditatea ca moment de

După Traian Gherman, *Păpălugăra* este expresia complexă a întâlnirii dintre două ceremonialuri odată independente, *Sângeorzul* şi *Păpărudele*. Ceremonialul rezultat, altoit pe scenariul procesional al *Sângeorzului* clasic, e celebrat la o dată fixă (în ziua de Sfântu Gheorghe), nu mobilă (ca în cazul *Paparudelor*), dar denumit cu nume care sunt variante ale acestora (*Păpălugăra, Păpăluhăra, Păpălugă, Băbăludă* etc.)[434]. Pentru descrierea obiceiului, utilizăm tipologia ceremonială a *Paparudei*, realizată după criterii morfologice de Lia Stoica-Vasilescu într-un studiu clasic[435] din anii '70 şi monografia tipologică realizată de Ion şi Maria Cuceu pe baza materialului interbelic din Arhiva de Folclor de la Cluj[436].

Tipul A al ceremonialului, cel mai larg răspândit în sudul României[437] şi nelegat de vreo sărbătoare cu dată fixă: în vreme de secetă, o persoană în general de gen feminin, dezbrăcată sau în haine rupte, este împodobită, de la mijloc în jos, cu diferite frunze înşirate pe aţă (salcie, brusture, fag, stejar, anin) sau rămurele de copac, punându-i-se pe cap o coroană de verdeaţă (uneori de laptele cucului) sau este complet acoperită cu plante, încât nu i se mai vede faţa. Paparuda, însoţită de un grup feminin de aceeaşi categorie de vârstă cu ea / de mama ei / de femei mai bătrâne, umblă prin sat. Se merge prin tot satul, fie numai pe uliţe, fie oprindu-se la fiecare casă şi intrând în curte. Acolo paparuda joacă, în timp ce însoţitorii bat din palme cântând, acompaniaţi fiind câteodată de cimpoi sau fluier. Paparuda poate înconjura un bulgăr de sare pus în mijlocul ogrăzii. Gazda casei iese cu un vas cu apă/zăr/zăr şi apă/lapte/făină cernută prin sită, pe care o azvârle peste Paparudă; gestul poate fi repetat şi de însoţitorii care poartă găleţi cu apă. Paparuda sare şi se scutură ca să cadă apa de pe ea, stropind pe cei din jur şi strigând: 'Paparuga sau paparuda', ori 'Paparuda, ploile să vină!'. Stăpânii casei oferă daruri după terminarea jocului: bani, alimente (făină, grâu, colaci, pită, ouă, fasole etc.) sau obiecte (fuior), care

---

amplitutdine maximă a potenţelor magice ale femeii) şi al copiilor (puritatea infantilă generatoare de virtuţi magice).

[434] Gherman, *Sângeorzul*, 103-105.

[435] Lia Stoica-Vasilescu, *Paparuda*, în REF, tom 15 (1970), nr. 5, pp. 377-379. A se vedea tipologia morfologică a ritualului (Lia Stoica-Vasilescu, *op.cit.*, pp. 377-379) şi harta răspândirii teritoriale, realizată după metoda istorico-geografică (Lia Stoica-Vasilescu, *op.cit.*, pp. 386-387, 389-393).

[436] I. Cuceu, M. Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 77-243.

[437] Exegeta remarcă faptul că "obiceiul paparudei era legat cu precădere de zonele de agricultură intensă" şi, totodată, "evoluţia firească spre dezagregare a obiceiului, în condiţiile vieţii contemporane, scăderea frecvenţei şi dispariţia lui chiar în satele situate în zone agrare." (Lia Stoica-Vasilescu, *Paparuda*, în REF, tom 15 (1970), nr. 5, p. 387)

sunt primite de cel ce duce Paparuda sau de cineva însărcinat din ceată. Într-o altă variantă a ceremonialului, Paparuda, împodobită cu frunze, e dusă la una sau mai multe fântâni, unde e udată din belşug, în timp ce înconjoară 'izvorul', strigând: 'Ploaie! Poaie"' sau cântând cântecul menţionat. Darurile sunt apoi împărţite între membrii cetei, dând o parte mai mare Paparudei. Uneori, numai însoţitorii se reunesc la un prânz comun sau se face masă din darurile primite, la care sunt poftiţi toţi cei din sat.

După ce remarcă izomorfismele dintre jocul Paparudei[438] şi unele dansuri rituale din aceeaşi regiune (*jocul Lăzărelului*[439] şi *jocul moşului de turcă*), precum şi gestul stropirii cu apă[440], autoarea deosebeşte aceste acte magico-ceremoniale similare prin finalitatea lor efectivă (provocarea ploii necesare pentru obţinerea unei recolte bogate), însoţită de unele semnificaţii secundare, apotropaice şi funerare[441]. Ritualul de invocare a ploii e subîntins de legitatea magică tipică: principiul contiguităţii (care presupune un lanţ simpatetic de asociaţii vizând provocarea controlată a efectului, adică a ploii), magia invocaţiei verbale (repetarea cuvîntului "ploaie"), legea similarităţii (udarea *Paparudei* pentru "mimarea" ploii dorite de toţi) şi corolarul acesteia, legea contrariilor (provocarea ploii şi dispariţia consecventă a secetei)[442].

Din păcate, autoarea sucombă în final într-o ipoteză geografico-istorică asupra contaminării alto-medievale a tipului A al Paparudei, considerat drept "străvechi", dar cu unele influenţe magico-religioase slave (cultul zeului Perun)[443], care au dat ceremonialului o tentă cultică,

---

[438] După Lia Stoica-Vasilescu, jocul Paparudei e fie forma degradată a unui dans care s-a pierdut, fie "doar expresia unei necesităţi dinamice de punctare a ritmului, cântecului şi a versurilor ce se rostesc, acestea fiind un act magic oral" (iar atunci "paparuda nu este un obicei ce implică dansul") (*op.cit.*, p. 383).

[439] vezi Narcisa Ştiucă, *Coutumes du Samedi de Lazare au sud-est de la Roumanie*, în vol. "La spirale del tempo. Pratiche e simboli del calendario cerimoniale in Sicilia e Romania", Atti del convegno, Palermo – Terrasini, Italia (Sicilia), 6-8 octombrie 2004, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Palermo, 2005.

[440] udatul cununii, udatul la naştere, udatul magic în vrăji etc.

[441] Lia Stoica-Vasilescu, *op.cit.*, p. 379; cf. p. 383: "Ceea ce individualizează aceste acte, ceea ce le dă o anumită semnificaţie este finalitatea obiceiului. Ele sunt eficace, 'ele fac' numai având în vedere scopul căruia îi sunt conscrate."

[442] "Riturile bazate pe contiguitate, similaritate sau contrarietate au ca scop transferul diferitelor proprietăţi ale unor lucruri, care au anumite reacţii faţă de colectivitate. Datorită acestor proprietăţi, obiectele au putut fi clasate în sisteme de relaţii simpatetice. Ele pot reacţiona unele asupra altora în virtutea apartenenţei la aceeaşi clasă (exemplul legăturii dintre vegetaţia ce împodobeşte paparuda şi cereale." (Lia Stoica-Vasilescu, *Paparuda*, în REF, tom 15 (1970), nr. 5, p. 384)

[443] Tipul A pare a fi străvechi (o practică magică prin similitudine) se transformă în urma contactului cu slavii, prin preluarea unor atribute ale zeului Perun şi intră

stabilindu-l la date fixe (tipul B) şi generând "forme intermediare" în Moldova şi în Muntenia orientală[444]. După noi, această ipoteză istoricistă este greu de susţinut, bazându-se numai pe o etimologie incertă şi pe unele afinităţi lingvistice cu Balcanii. De altfel, autoarea relua aici, cu argumente similare, o teoire mai veche, care atribuia ceremonialului Păpărudelor o origine tracică[445], căreia îi modifica însă direcţia influenţei. Alţi cercetători au propus o ipoteză indo-europeană, pe baza materialului etnologic citat de Frazer, respectiv ceremonialul regelui ploii din India[446]. Criteriile istorico-geografice (simplitatea variantei mai vechi şi difuziunea acesteia), pe baza cărora tipul A este considerat drept forma originară a Paparudei, şi celelalte forme derivate, sunt insuficiente pentru a susţine atare ipoteză. În plus, autoarea nu se referă deloc la tipul masculin la Sângeorzului, prezentat de noi la început (procesiunea unui tânăr îmbrăcat cu crengi şi frunze şi udat de întreaga comunitate sătească), difuz în toată aria septentrională şi centrală a Transilvaniei.

Spre deosebire de Lia Stoica-Vasilescu, Dumitru Pop apropie *Paparudele* şi *Sângeorzul* nu numai la nivel morfologic (conform căruia *Sângeorzul* ar putea fi considerat un tip regional al *Paparudei*[447], în sensul că practicile specifice *Paparudei* s-au altoit pe complexul magico-religios al *Sângeorzului*), ci şi din punct de vedere calendaristic (în regiunea

---

astfel în sfera cultică (tipul B). "Gruparea tipului B în Moldova ne întăreşte convingerea unei influenţe slave asupra obiceiului, cel puţin în ceea ce priveşte legătura cu o zi de sărbătoare. Prezenţa acestui tip în judeţele Buzău şi Brăila se poate explica prin faptul că ele sunt o zonă de trecere între Moldova de sud şi Muntenia de nord-est. lanţul Carpatic delimitează zonele de practicare a obiceiului, de Transilvania. În Muntenia şi Oltenia, chiar în satele de munte, unde agricultura trecea pe plan secundar, ceremonialul era îndeplinit, fiind un import, probabil, de la zona de deal. Credem totuşi că ceremonialul ar fi putut fi practicat în zonele fertile de pe Mureş şi Târnave şi în Ţara Oltului, de unde nu posedăm informaţiile necesare." Deci, a existat un cult al zeităţii care, devenind *deus otiosus*, a rămas tipul A ca o urmă a cultului. Ipoteza e improbabilă, dată fiind simplitatea (deci şi vechimea) tipului A în raport cu tipul B, care reprezintă o formă mai evoluată, cultică, legată de o anumită zi. În sprijinul acestei ipoteze, autoarea aduce argumente lingvistic-istorice, derivând ro. *Paparuda*, atestat în variante similare în Peninsula Balcanică (cf. alb. *peperona*, sîrb. *peperuga*, bg. *peperuda, peperuga*) din numele Perun, zeul vegetaţiei şi al ploilor la slavii de răsărit şi *presupus* şi la slavii din sud. (L. Stoica-Vasilescu, *op.cit.*, pp. 386-387)

[444] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 399.

[445] G. Dem. Teodorescu, Încercări critice asupra unor credinţe, datine şi moravuri ale poporului român, Bucureşti, 1874, pp. 128-134.

[446] O. Bîrlea, *op.cit.*, p. 399.

[447] "Credem, de pildă, că prezenţa unui fecior în rolul Paparudei sau alcătuirea alaiului din fete mari şi feciori trebuie puse în legătură cu obiceiul Sângeorzul." (D. Pop, *op.cit.*, p. 139)

Târnavelor şi în secuime, *Pararuda* se celebra în ziua de Sângeorz, conform calendarului iulian). Ipoteza a două ceremonialuri paralele care s-ar fi putut întâlni în cadrul aceleaşi sărbători trebuie validată de evidenţe istorico-etnologice: atestarea *Paparudei* în toate regiunile locuite de români(cu excepţia părţii septentrionale, Maramureş şi Bucovina) şi influenţa balcanică asupra unor tipuri ceremoniale ale *Paparudei* din Câmpia Dunării[448]. Exegetul consideră că "*Paparuda* a fost la origine un rit de etapă", ca şi alte obiceiuri (*Caloianul*, *Sângeorzul* şi *Drăgaica*), care "se oficia la o dată fixă, în scopul asigurării condiţiilor de fertilitate – a ploii înainte de toate – pentru perioada inaugurată de sărbătoarea Paparudei"[449]; această sărbătoare era odată celebrată în perioada postpascală, la o dată fixă, care coincidea cu sărbătoarea Sângeorzului, ambele fiind fixate după criterii religioase precreştine (ciclul vegetaţiei)[450].

În ceea ce priveşte structura de gen a ceremonialurilor menţionate, noi susţinem coexistenţa în perimetrul cultural locuit de români a mai multor variante ceremoniale, unele performate de ceata de feciori (alaiul *Sângeorzului*) ori de cea a puberilor (*Păpărugile*), altele de confreriile feminine (pubertare sau nu), legate unele de altele prin relaţii intertextuale evidente. Nu am studiat în profunzime solidaritatea dintre cele două seturi de practici, dar ni se pare sigură înrădăcinarea lor într-un complex magico-religios comun, cu atât mai mult cu cât au finalităţi înrudite, dar dinamici sociale şi simbolice diferite, datorită performării lor în structuri sociale diferite (confrerii masculine şi feminine structurate pe vârste): în unele regiuni, ceremonialul a fost transmis şi organizat la nivelul cetei de feciori (în acest caz avem obiceiul *Sângeorzului/Gheorghe*), în alte sate a trecut, din motive particulare, în sarcina cetei de fecioraşi (obiceiul *Păpărugilor*), iar la sud şi est de Carpaţi a fost atribuit în mod aproape exclusiv cetei de fete (pubere sau adolescente) sau femeilor măritate.

Pe de altă parte, se remarcă deplasarea acestui ceremonial dinspre ceata de feciori înspre cea de puberi şi adolescenţi (cazul Mintiu Gherlii); explicaţiile sunt multiple şi contextuale (disoluţia cetei tradiţionale de feciori după introducerea serviciului militar obligatoriu şi înlocuirea cu organizarea pe generaţii/contingente, migraţia adulţilor tineri spre oraş, după al doilea război mondial etc.). În acest context, expresiile ceremoniale ale cetelor de feciori adulţi se caracterizează şi prin prezenţa elementelor militare (echipament militar, uniformă de jandarm, sabie etc.), explicabile contextual prin impactul serviciul premilitar (în perioada interbelică), iar în regiunile grănicereşti din Transilvania influenţa e de dată mult mai veche; apoi, elementele militare sunt o constantă a

[448] D. Pop, *op.cit.*, p. 142.
[449] D. Pop, *op.cit.*, p. 144.
[450] Id., *ibid.*.

confreriilor masculine şi a iniţierilor specializate (de tipul Junilor Braşoveni[451] şi a Căluşarilor[452]). De altfel, deplasarea unor practici dinspre formele ceremoniale performate de adulţi înspre folclorul copiilor e un simptom clar al deritualizării şi ocultării acestora în manifestări ludice.

Pe planul unui scenariu procesional care se menţine constant de-a lungul tuturor variantelor, semnificaţiile aribuite comportamentelor ceremoniale manifestă o dinamică ocultatorie, fiind expresia directă a interacţiunii dintre sistemul obiceiurilor calendaristice şi variile contexte culturale, sociale, economice, politice etc.[453] În acest sens, în cercetarea de teren, urmărim, pe cât posibil, analiza variilor contexte cu care interferează textul ceremonial abordat, fără a uita însă că elementele contextuale sunt asimilate de textele folclorice în virtutea caracterului sistemic al "ethosului folcloric": textele folclorice sunt construite potrivit regulilor cognitive care structurează macro-sistemul cultural folcloric românesc sau microsistemele folclorice regionale şi locale[454].

*

În ceea ce priveşte semnificaţiile atribuite textelor ceremoniale de către protagonişti, acestea sunt elementare şi trimit la o ideologie magico-religioasă agrară: invocarea de ploi pentru întregul an ("pentru ca Dumnezeu să dea ploi şi an bogat"[455]), practicile magice pentru obţinerea de recolte îmbelşugate[456], şi rituri apotropaice pentru protecţia câmpurilor[457] şi a *manei*[458], practici magice de apărare şi de sporire a fertilităţii vitelor prin utilizarea magică a costumului vegetal al *Sângeorzului*[459], practici augurale de sănătate şi putere pentru cei tineri[460].

---

[451] Ion Muşlea, *Obiceiul junilor braşoveni* (1930), în "Cercetări etnografice şi de folclor", ediţie de Ion Taloş, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 37-139.
[452] Romulus Vuia, *Originea jocului de căluşari*, în "Dacoromania" (DR), 2 (1921-1922), pp. 215-254. Horia Barbu Oprişan, *Căluşarii*, Bucureşti, 1969.
[453] V. T. Creţu, *op.cit.*, p. 98.
[454] B. Neagota, *op.cit.*, p. 3. Subscriem, în acest sens, la obiectivele contextuale ale unei cercetări duble a obiceiurilor agrare, deopotrivă etnologice şi antropologico-sociale, precum cele enumerate de Bogdan Neagota în *op.cit.*, pp. 4-5.
[455] Traian Gherman, *Sărbătoarea boului sau boul ferecat*, în "Marisia", IX (1979), p. 609.
[456] Actul ritual de dezbrăcare a *Sângeorzului* şi împrăştierea veşmintelor vegetale ale acestuia pe semănături sau despodobirea *Păpălugărei* în curtea primul *Plugar* din acea primăvară, aruncarea ceremonială cu grâu peste *Păpălugără* ecc. (T. Gherman, *Sângeorzul*, pp. 113-114)
[457] I. Cuceu, M. Cuceu, *'Sângeorzul'*, p. 212.
[458] T. Gherman, *Sângeorzul*, p. 116.
[459] T. Gherman, *Sângeorzul*, pp. 114-115; vezi, *inter alia*, chemarea însoţitorilor *Sângeorzului* din Muncel: "*Cine nu udă Sângeorzul să n-aibă noroc la pooorci!*" –

Practicile de tip *mana*, expresii ale unui complex magico-religios arhaic, sunt actualmente ocultate, în variantele vii ale procesiunii de Sângeorz prevalând aspectul spectacular şi de distracţie. Dar atestările mai vechi ale obiceiului, cele din anii '60 – '70, sunt încă elocvente în ceea ce priveşte substratul tradiţional. De exemplu, o informaţie de teren de pe Valea Arieşului trimite direct la riturile de apărare a manei câmpului. Personajul însoţitor al *Goţoiului*, numit *Măreaţa cea înţeleaptă*, vesteşte sătenilor: "*Săriţi, oameni buni, că vine Goţoiul şi dacă nu li-ţi uda, vă ia toată mana din hotar!*"[461]. *Goţoiul* (care poate lua mana câmpului) ar putea fi aici expresia ceremonială a unui daimon silvan din clasa morfologică a *Mamei Pădurii*[462] şi a *Fetei Pădurii*[463] (care pot lua mana vacilor şi oilor), aparţinând categoriei "hoţilor de mană", "care fură garanţii fertilităţii mundane (ipoteza Ginzburg)"[464].

În Ţagu (1968, 1969), Ţăgşoru (1971), com. Budeşti, Bistriţa-Năsăud, *Păpălugăra* era organizată într-o duminică din aprilie, fiind legată direct de măsurişul laptelui[465]. Copiii proprietarilor de oi se retrăgeau în pădure şi îmbracau *Păpălugăra* în crenguţe înfrunzite, legate cu fibre de cânepă ori cu fâşii din scoarţe de tei, iar la urmă se acoperea capul în formă

Informaţie teren, 23.04.2004, Muncel, com. Câţcău. Culegători: Ileana Benga, Bogdan Neagota.

[460] T. Gherman, *Sângeorzul*, p. 115.

[461] T. Gherman, *Sângeorzul*, ibid., p. 116.

[462] "Astfel, dânsa (Mama Pădurii) ia *mana vacilor*, trimiţând *şerpii* ca să le sugă, căci şerpii şi *broaştele* sunt sub ascultarea sa." (Tudor Pamfile, *Mitologie românească,* Editura ALL, Bucuresti, 1997[2], p. 205).

[463] Fata Pădurii "lua laptele de la vaci, de la oi". "Şi s-a băgat într-o stână de oi Fata Pădurii şi tot i-a stricat laptele de la oi, cum să zic, l-a zărit. N-o muls decât zăr de la oi. Şi se aruncau oile la pământ şi mureau oile de rău. (...) A intrat fata Pădurii între ele şi aşa le-a învârtit şi le-a îmblătit, că toate-s nebune şi nu putem mulje laptele de la ele, numai zăr. (...) Şi apoi au mers babele şi cine ştie ce aveau la ele de s-au putut băga-n *grădinuţă* la Fata Pădurii. Şi au luat de acolo fel de fel de buruieni şi cu acele au făcut toate cele, cum au ştiut a le vrăji, şi au mers şi le-au pus la iezle cu tărâţe la oi să le mănânce, să le revie laptele. D-apoi şi Runcu s-a întors pe dos. Pădurile şi lemnele le-a scos din rădăcină, aşa a fost un vânt şi un viscol. Erau oile pe câmp afară. Nu au ajuns lemnele la ele, că le-ar fi omorât pe toate. Aşa au scăpat oile, bietele şi ele tot cu babele şi, Doamne, rău este că nu le mai avem." (Pamfil Bilţiu, Maria Bilţiu, *Izvorul fermecat. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito-credinţe din judeţul Maramureş*, Editura Gutinul, Baia-Mare, 1999, textele 213 şi 214, pp. 203-204).

[464] B. Neagota, *Structuri intermediare ale sacrului: Daimonii. Deschideri comparatiste*. Teză de doctorat, Facultatea de Istorie şi Filosofie, UBB, Cluj-Napoca, 2003, pp. 318-319 (§ 2.3.4. "Potnia therôn")

[465] Anton Badea, *Trei obiceiuri din Câmpia Transilvaniei*, în "Marisia. Studii şi materiale", V (1975), Târgu-Mureş, pp. 367-369.

de *ţuclui* (partea terminală şi ţuguiată a glugii), al cărui vârf se termina cu un buchet şi o coroniţă de flori albe; *Păpălugăra* era înarmată cu o prăjină lungă, cu care se apăra de prea mulţi udători. *Păpălugăra* cobora înaintea turmei spre sat, unde oamenii o aşteptau după porţi cu ciuberele pline de apă spre a "*o uda bine pentru mana oilor*"[466]. La gazda unde se făcea măsurişul laptelui, *Păpălugăra* era udată din nou, apoi intra cu oile în ocol şi se dezbrăca de frunze. După măsurişul laptelui, începea petrecerea la gazdă, cu muzicanţi, la care participau proprietarii oilor şi ciobanii. O variantă înruditǎ, dar mai simplă, se practica încă în anii '80 şi în Fundătura, com. Iclod (Cluj)[467].

Pe de altă parte, problema semnificaţiilor ceremoniale aparţine mai mult cercetătorilor şi mai puţin protagoniştilor ceremoniali, care nu au nelinişti epistemologice. Totuşi, să trecem în revistă interpretările etnologice româneşti mai importante, invocând necesitatea înţelegerii contextuale a acestora. N. Al. Rădulescu remarca în studiul său din 1938 caracterul de "survival" al ceremonialului prezentat mai sus, considerându-l "o practică magică de purificare" din care "s-a pierdut sensul procesiunii, dar a rămas practica": aceasta viza odată convertirea puterii vegetative a pădurii înspre holdele semănate printr-un intermediar ritual, reprezentat de un arbore împodobit sau printr-un om mascat în frunze şi ramuri (expresie a daemonului vegetaţiei), constrâns de ţărani să intre în sat şi să se lase udat, pentru ca apoi crengile verzi din îmbrăcămintea sa să fie împrăştiate pe holda cu grâu în vederea unui transfer magic-imitativ de putere germinativă.[468] Mai târziu, în 1958, Traian Gherman, după ce subliniase semnificaţiile intracomunitare, a propus o interpretare istorico-religioasă: *Sângeorzul/Păpălugăra* a fost, la origine, un rit de expulzare a daemonilor malefici din spaţiul domestic şi de purificare a satului prin intermediul unui vacarm ceremonial, produs de întregul cortegiu al *Sângeorzului*[469]. El remarca caracterul echinocţial al sărbătorii Sângeorzului, în contextul suprapunerii semnificaţiile creştine (Sfântul Gheorghe, omorâtorul balaurului) şi a celor precreştine (*Goţoiul*)[470]. Interpretarea pe care Gherman i-a dat-o *Sângeorzului* e convergentă cu analiza propusă de acelaşi autor pentru un alt ceremonial de primăvară, *Plugarul*, considerat a fi un ritual de posesiune, în sensul că ţăranul ieşit primul la arat a conturbat stihia chtoniană, fiind posedat de aceasta şi având în consecinţă nevoie de rituri de purificare (imersiunea baptismală în râu), înainte de a se reintegra

[466] Moldovan Vasile, 69 ani, Ţăgşor, 1971.
[467] Informaţie teren, Fundătura, 2004. Culegător B. Neagota.
[468] Rădulescu, 1938, p. 156.
[469] T. Gherman, *Sângeorzul*, p. 115. În mod similar, un alt exeget considera că intrarea zgomotoasă a *Sângeorzului* în spaţiul comunităţii satului "reprezenta un act ritual cu semnificaţii apotropaice" (I. Cuceu, M. Cuceu, *Sângeorzul*, p. 210).
[470] T. Gherman, *Sângeorzul*, pp. 116-117.

în comunitatea sătească[471]. Gherman menţionează şi un alt exemplu de posesiune ceremonială, *jocul Caprei/Turcei* de Crăciun şi de Anul Nou: tânărul care "joacă turca" nu are voie să intre în biserică o anumită perioadă de timp. În anii '80, Ion Cuceu considera procesiunea *Sângeorzului* a fi mai mult decât un simplu ritual de invocare a ploii, respectiv un ritual autonom de tip *mana*[472].

Ne oprim aici cu partea hermeneutică, pentru a aminti că e vorba despre un ceremonial arhaic, aflat deja în faza terminală şi prea puţin studiat de specialişti. Iar în aceşti ani, câtă vreme vechii actanţi ai obiceiului mai trăiesc, trebuie făcute cercetări de teren şi adunat cât mai mult material posibil. Dar, trebuie să precizăm, stadiul actual al cercetărilor, insuficiente în ceea ce priveşte ceremonialul *Sângeorzului* şi celelalte obiceiuri agrare de primăvară nu ne permite avansarea unei teorii ferme, referitoare la întregul areal al Transilvaniei şi zonei subcarpatice. În acest sens, preferăm o analiză contextuală, descentralizată pe micro-regiuni şi evităm extinderea concluziilor de la o arie culturală la alta. Toate aceste ceremonialuri prezentate pe scurt în capitolul de faţă sunt legate între ele printr-o sintaxă intertextuală şi formează un sistem socio-cultural ale cărui semnificaţii de orice fel nu pot fi decelate decât în relaţie cu celelalte părţi şi cu sistemul în general. Noi, totuşi, nu credităm perenitatea sistemului, oricare ar fi natura sa epistemică, structuralistă[473] sau cognitivistă[474]. Contrar aserţiunii că obiceiurile, văzute ca "expresii active ale spiritului uman", "nu dispar ca modalităţi creatoare de cultură, ca sistem, ci doar se transformă şi se regenerează"[475], trebuie să admitem un fapt evident: sistemul socio-cultural zis tradiţional e departe de a fi atât de peren, unele lucruri dispar şi locurile lor rămân goale.

---

[471] T. Gherman, *Plugarul*, pp. 188-189.
[472] I. Cuceu, M. Cuceu, *Sângeorzul*, p. 213.
[473] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, 1976 (1999[2]), p. 6.
[474] Eliade şi Culianu, 1993, p. 17.
[475] M. Pop, *op.cit.*, p. 6.

EPILOG

Între lumea de aici şi lumea de dincolo în cultura tradiţională românească

Această lucrare a început ca o cercetare asupra lumii de dincolo, în cultura tradiţională românească, şi a ajuns o lucrare despre transmiterea orală a faptelor folclorice. Voi încerca să detaliez traseul demersului meu.

Această transmitere orală a faptelor folclorice înseamnă nu doar transmiterea în generaţia/generaţiile următoare a obiceiurilor şi a practicilor rituale, ci în egală măsură transmiterea în oralitate a naraţiunilor, pe care le-am numit tradiţionale. De fapt, tot demersul nostru a avut ca obiect aceste naraţiuni tradiţionale, fie că mă gândesc la interviurile din teren, fie că mă gândesc la informaţiile de arhivă sau la corpusurile de materiale etnografice, de la începuturile folcloristicii româneşti încoace. Era firesc să surprindă această preeminenţă a medierii narative a informaţiei folclorice, după cum firesc a fost şi să încercăm să operăm cu o metodologie de studiu cât mai adecvată acestor naraţiuni prin excelenţă.

Spuneam la începutul lucrării că analizăm practici magice ori rituale parvenite prin naraţiuni de tradiţie profund orală. Ele sunt deci povestiri absolute, povestiri despre metamorfoze animale, povestiri despre călătorii şi zboruri şamanice, povestiri despre practicanţi, povestiri despre inserţia socială a acestora şi iar povestiri despre transmiterea tehnologiei aferente practicilor; povestiri despre interdicţii de execuţie magico-rituală, povestiri coercitive şi povestiri despre fiinţe rupte de contextul realităţii cotidiene. Am numit povestirile (în altă parte) după gradul de relevanţă pe care îl au în prezent.

Iată ceea ce distanţează profund demersul nostru – al etnologilor ocupaţi cu terenul actual – de lucrul pe materiale exotice: natura materialului de care dispunem ne condiţionează metodologia pe care o vom urma în analiză. Acesta a fost scopul pentru care am investit în analizele teoretico-literare ale naraţiunilor, încercând să găsesc cele mai relevante metode pentru cercetarea materialelor orale, chiar mai mult, pentru cercetarea naraţiunilor orale populare – ori tradiţionale. (Cap. I.1)

De la aceste modele am ajuns la discutarea variantelor ca definitorii pentru naraţiunea folclorică, dealtfel definitorii pentru toată pletora de fapte / acte folclorice. Analizăm o sumă de variante, cu cât mai multe circumstanţe ale producerii lor, şi dacă cumva căutăm identităţi între variante, sau permanenţe motivice, cea mai unitară concluzie care poate surveni priveşte tot transmiterea folclorică, tradiţională (deci prin intermediul tradiţiei): fie că o urmărim în plan sicronic, în transmitere-difuziune a unui pattern între purtătorii unei aceleiaşi generaţii, fie în plan

diacronic, în medierea-transmitere dintre generaţii. (Cap. I.2 şi I.3) Şi în legătură cu aceste medieri inter-variante, am propus o 'ierarhizare' ciclică a naraţiunilor de tradiţie orală (I.3).

În acelaşi interes al descrierii proceselor de alterare din cursul transmiterii, sau dintre variante, am apelat la metodologia de investigare a memoriei din cadrul în special al psihologiei cognitive, dar şi al antropologiei cognitive, focalizându-mă mai cu seamă pe distorsiunile versus adaptările la 'prototip' în cursul verbalizării experienţei trăite (Cap. II, mai ales II.1).

Un punct important, aproape de turnură din cadrul demersului meu, a fost acela de a realiza că pentru o sumă de evenimente restricţionate / privilegiate, accesibile în faptă doar unor indivizi selecţionaţi, experienţa faptei este exclusiv experienţa povestirii sale. Mă gândesc astfel la toată gama de experienţe ultra-mundane, extatice ori de transă, fachirice, motorii (vezi zborul şamanic şi vrăjitoresc), paroxistice (vezi ritmul, dansul şi cântul), de posesiune, şi mă gândesc chiar şi la mimarea actului lor (cântec narativ, reprezentaţie dramatică, ascunderea actului de asistenţă – sub pătura, în întuneric, în vis – şi mascare). Pentru accederea la act şi la experienţa lui în trup este obligatorie iniţierea, a cărei pletoră de manifestări mărturiseşte prin varietate nu dispersia conceptului, ci tocmai coerciţia sa absolută. Actul însă nu s-ar transmite dacă nu s-ar povesti. Ba, mai mult, odată ce statuăm acest lucru şi totodată că înainte de povestirea faptei este de presupus fapta în sine, este foarte important să observăm că tocmai povestirea faptei a putut reprezenta o experienţă în sine.

Revenind la faptele recurente în folclor: nu e important să ştim cu tot dinadinsul originea 'genetică' a fiecărui component al ceremonialului / credinţei / poveştii folclorice, unul din cele mai serioase motive fiind că se prea poate să nici nu identificăm corect unităţile morfologice, ele putându-se dovedi la rândul lor capabile de descompunere în unităţi mai mici. Sintaxa din faptul folcloric, însă, ne poate spune foarte multe. Dacă acceptăm o grupare de unităţi morfologice, chiar ştiind că ne referim la o inserţie temporală foarte vagă (sau cel puţin provizorie), îi putem urmări traseul ca grupare sintactică pe o întindere investigabilă de documente; iar rezultatul e mai relevant pentru procesul de transmitere şi pentru circulaţia în folclor, decât stabilirea unităţilor minimale din illud tempus uman.

Ajungem astfel la cealaltă dimensiune nou deschisă de studiul transmiterii orale 'tradiţionale', şi anume transmiterea narativă *versus* transmiterea obiceiurilor. Relaţia între practica rituală ori ceremonială şi mecanismul ideologic care o activează şi care o menţine este de primă importanţă pentru studiul nostru, mai cu seamă pentru noi, cei care trăim – sau mărturisim – această sfârşeală a vitalităţii obiceiurilor populare. Avem totuşi o ocazie rară (inerent tristă) de a surprinde mai multe generaţii foarte diferite, prin materialele de teren de care dispunem, şi de a urmări ce îşi

transmit ele, de la una la alta. Ce, cât şi cum, prin ce vectori. Este motivul pentru care mi s-a părut esenţial, şi minimal necesar, să prezint şi ceremonialul Sângeorzului, din cercetări de teren proprii şi din literatură, ca pol ceremonial al tradiţiilor complexe legate de transferul manei dincolo de fruntariile casei, gospodăriei, curţii, uliţei, satului, hotarului satului, lumii acesteia şi, probabil, aşa mai departe (vezi Cap. IV).

Şi este momentul să explic de ce am ales hoţia de mană ca material de studiu şi de demonstraţie pentru transmiterea tradiţională. Primul motiv este cel (oarecum) întâmplător al incidenţei acestor naraţiuni despre furtul manei laptelui în terenul din Ţara Zarandului, primul teren 'conştient' la care am participat. Dar este cu neputinţă să treci pe lângă acest topos folcloric şi să nu observi cât de privilegiat este el tratat în toată problematica legată de lumea de dincolo / lumile de dincolo / tărâmul celălalt. (Cap. III). Obiectul său este rodul lumii vii, miză absolut universală: de la încercările eroilor de basm până la eficienţa ultimă a extazului şamanic.

În calitate de manipulatori ai rodului de relevanţă inter-mundană, tehnicienii umani ai manei sunt tehnicieni ai extazului. Sau ai transei. Transa şi extazul sunt două lucruri diferite, asta e ceea ce demonstrează Eliade. Care din ele se ocupă de călătorie? Este inerentă călătoria extazului? Sunt ele oarecum sinonime, sau măcar echivalente? Adică, experienţa extazului ar putea însemna implicit şi experienţa călătoriei. Se poate oare vorbi de extaz fără ca prin aceasta să vorbim de o călătorie? Nu cumva tocmai ăsta să fie rostul experienţei /stării alterate de conştiinţă – a extazului, anume călătoria? Transa nu pare să implice călătoria; dacă ne gândim la transa indusă de bocet, la teoria general acceptată a logicii de transă care e implicită anumitor forme (ritualizate) de cânt / dans (deci nu chiar orice fel de act, nici măcar nu orice act ritualizat), transa e doar tehnica pentru accederea la o stare diferită, diversă, alterată, de conştiinţă. Acolo operează alte percepţii, alte stări, alte trăiri, alte rezultate.

Rupturile de nivel care sfâşie limitele şi permit osmoza ulterioară a spaţiilor se realizează prin transă sau prin extaz, sau prin amândouă? Există vreo diferenţă de tehnică a rupturii operate de fiecare dintre cele două, sau cel puţin vreo diferenţă de rezultat?

Să ne gândim: extazul e cu călătorie, în trup; transa e cu vedenie, cu vizualizarea porozităţii limitelor, şi a porozităţii generale a lumii: spaţiul viu. Transa e în duh. Aşa că cei ce au acces la aceste dimensiuni alterate – în sensul cel mai deplin – ale lumii, probabil operează cu transa, în mod evident, iar unii – anume călătorii – cu transa extatică.

Întrebare suplimentară dar logic necesară: există extaz fără transă? Să atingi deci extazul fără să treci prin gradaţia pe care o oferă tehnologia de transă. Un posibil răspuns – pe segmentul temporal diacronic – se află în degradările-cu-povestire despre care vorbeşte Eliade de multe ori şi în

legătură cu multe grupuri etnice, anume în 'Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului': degradări cu ingerări de substanţe inductoare de transă versus performanţele ieşite din comun ale şamanilor de altă dată - care păreau că reuşesc tocmai acest lucru: extaz de dragul extazului, simplu, fără adjuvanţi artificiali.

Este punctul în care nu putem ignora transmiterea tradiţiei. Ceea ce se pierde între extaz şi transă este ceea ce se modifică prin transmiterea orală a tradiţiei, despre care am mărturisit în primele pagini, programatice, că este de la prima până la ultima secvenţă povestire. Până şi pentru actor este de mai multe ori povestire decât este experienţă, realitate. Până la limita la care realitatea se mulează pe 'tiparul' povestirii. Verbalizarea experienţei reprezintă în fond medierea exemplară, dincolo de care distorsiunile survenite de la individ la individ (deci în transmiterea de la un individ la altul) sunt doar alterări de expresie, nu de mesaj.

Deci o lucrare despre lumea cealaltă nu are cum să fie doar un studiu pe imaginar, pe distorsiuni narative, pe procese de ficţionalizare, pe procese de memorie – vezi reconstrucţia narativă a memoriei – ci trebuie neapărat să ia în calcul în egală măsură, dacă nu chiar în mai mare măsură, experienţa originară a lui 'dincolo', care e cel puţin transa, cel mai mult extazul, cel care pricinuieşte nu doar imago-ul unei experienţe râvnite, ci experienţa însăşi, călătoria însăşi.

Ajungem astfel la mult-bătuta cale a identificării elementelor şamanice în folclorul românesc. Cât e de relevantă o asemenea căutare, vom discuta cu argumente în demersurile ulterioare. Legitimitatea abordării de acest tip, însă, a fost afirmată de multe exegeze. Întrebarea noastră, născută la contactul cu terenul, e alta.

Care experienţă folclorico-mitică românească e mai 'şamanică'? Cea a vrăjitorilor şi în general a hoţilor de mană, care operează cu rodul lumii vii, şi care în acest scop se metamorfozează din chip de om în animal sau roată şi zboară la lupte de putere fără învingător? Cea a solomonarilor, în calitatea lor specială de purtători de vremi, de costum şi de instrumentar, ca să nu mai vorbim de tehnologii, 'şamanice'? Cea a căluşarilor ce iau boala asupra lor şi o 'exorcizează' în transă de vindecare prin dans? Sau cea a bieţilor muritori de rând, altminteri eroi de naraţiuni folclorice, răpiţi de iele, duşi cu ele la cânt şi joc, şi desigur la chin trans-uman, şi întorşi după amar de vreme ologiţi, fără grai ori cu mintea rătăcită, dacă nu însă cu calităţi – autentic şamanice – de prezicător?

Întrebarea aceasta însă nu este foarte relevantă, cel puţin nu în acest stadiu al analizei fracturilor de nivele dintre lumi, nici în aspectele legate de manipularea rodului. Faptul că mai mulţi 'tehnicieni' – unii mitici, ceilalţi umani – operează transferuri de mană între tărâmuri este în sine mult mai grăitor, cu privire, iar, la importanţa covârşitoare a rodului lumii vii.

Să ne reîntoarcem pentru o clipă la problema şamanismului românesc. Ni se pare o soluţie de bun simţ a accepta şamanismul în determinismul lui tehnic riguros, aşa cum l-a definit Mircea Eliade: el este, tehnic vorbind, un complex religios specific spaţiilor nord şi central asiatice. Structuri religioase izomorfe au fost descrise – şi validate de acelaşi Eliade – şi în alte spaţii ale lumii. Dar, în calitatea lor de complexe religioase – de neconfundat cu înţelesul de 'religii' – ele prescriu un comportament extatic absolut exemplar, cel puţin pentru percepţia exegetică a fenomenelor extatice. Însă tocmai exemplaritatea extazului şamanic este în măsură să ne dea cheia de lectură a extazelor europene, chiar a celor punctual româneşti. Urmând tot tipologia eliadiană, nu orice extaz poate fi manipulat conceptual ca fiind 'şamanic'. Şi în nici un caz cele recurent europene. Asta în ciuda lui Ginzburg şi a încercărilor antropologiei moderne de a descrie un continuum euroasiatic funcţional şi în planul împrumuturilor culturale, nu doar în cel al impactelor culturale. Argumente tehnice pot fi aduse destule: să ne aducem doar aminte de tot ce a produs literatura etno-antropologică europeană în materie de aparat conceptual de analiză a fenomenelor extatice: de la posesiune la vrăjitorie, drumul nu trece neapărat prin condiţia de relict şamanic. Desigur că avem nevoie însă de argumente valide şi (sau mai ales) la contactul cu terenul, în cazul nostru cu terenul românesc. Or, terenul nostru cu hoţii de lapte şi cu călătoriile lor extatice la luptele pentru puterea asupra rodului susţin o idee destul de divergentă faţă de prescripţia şamanică. Aceasta din urmă permite unui singur individ călătoria, pentru stadiul istoric documentat – în stare de transă. În vreme ce naraţiunile româneşti pe care le-am avut în vedere în analiza noastră – cu desigur nenumărate paralele europene – prescriu aventuri în stare de transă sau extaz implicit (nu se vorbeşte niciodată despre o stare alterată de conştiinţă, dimpotrivă) comune, ba chiar comunitare, la nivel regional, ale 'păstorilor' de mană. Ori o 'transă' împărtăşită de mai mult de doi actanţi e deja un fenomen de investigat cu mijloace sensibil diferite faţă de extazul însuşi, în plus faţă de extazul însuşi.

Suntem conştienţi de faptul că rândurile de mai sus mai degrabă deschid calea unor cercetări viitoare, decât clarifică fapte culturale, altminteri încă vii ca forţă de expresie, chiar dacă sunt circulate în formă narativă. Chiar şi aşa, două ar putea fi concluziile de bază: nu se pot face asumpţii despre teren decât în teren, printr-o foarte atentă observare; iar tradiţia orală a unei comunităţi – mai mari ori mai mici – este funcţie a procesului de transmitere. În absenţa transmiterii, o comunitate fără amintiri încetează să mai existe. În prezenţa transmiterii, însă, fiecare comunitate generează amintiri. Cărora le dă consistenţă narativă şi, cu acelaşi gest, consistenţă experienţială.

BIBLIOGRAFIE

Capitolul I. Naratologie

Abry, Christian (avec la collaboration d'Alice Joisten), *À propos des êtres fantastiques, des récits et des croyances*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 49-63.

Almodovar, Antonio R., *Les contes de tradition orale en Espagne. Sur leur variabilité systématique et leur sens*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 461-470.

Apo, Satu, *The variability and narrative structures of magic tales from universal models to describing the differences between tales*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 487-502.

Barozzi, Giancorrado, *Ricezione e funzioni dei racconti d'argomento mitico*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 33-38.

Barthes, Roland, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 7-46.

Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969).

Bascom, William, *The forms of Folklore: Prose Narratives*, in *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, edited by Alan Dundes [s.l.], [s.a.], pp. 5-29 (mythe, legend and folktale)

Beduschi, Ligia, *Les textes narratifs de tradition orale en Italie. Réalisations, projests, problèmes depuis 1961*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 163-169.

Bîrlea, Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

Bîrlea, Ovidiu, *Introducere* la *Antologie de proză populară epică*, vol. I, EPL, Bucureşti, 1966, pp. 11-110.

Bîrlea, Ovidiu, *La fonction de raconter dans le folclore roumain*, în vol. "International Congress for Folk-Narrative Research in Athens", Athens, 1965, pp. 22-26.

Beccaria, G. L., *Le forme della lontananza. La variazione e l'identico nella letteratura colta e popolare. Poesia del Novecento, fiaba, canto, romanzo,* Garzanti editore, [s.a.], pp. 285-339 (La variazione dell'identico: elogio della fiaba).
Belmont, Nicole, *Texture mythique du conte merveilleux*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A. Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 165-190.
Benga, Ileana, *Steps in Narrative Mediation. The Degrees of Fictionalization, în Ileana Benga, Traditional Story-Telling in Nowaday Romania. Maintainances and Adjustments face to a Modern Problematics*, comunicare la European Research Conference on "European Worldview: Narratives of European Life", 5-10 May 2000, Londe les Maures, France.
Benga, Ileana, *En narrant des osmoses ontiques. Contextes perceptifs et attributions interprétatives. Pour une méthodologie de l'étude du recit traditionnel*, L'Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia, No. 2, 2000.
Benga, I., *Rubare il latte: fertilità terrena e minaccia del vivente. Note su un'indagine etnografica in Zarand, Romania*, în vol. "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni. Atti del convegno", Accademia di Romania in Roma, 15-17 iunie 2000, a cura di I. Benga e B. Neagota, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 261-280.
Benga, I., Benga, O., *Ritualul funerar şi valenţele sale terapeutice,* în Papa, C., Pizza, G., Zerilli, F.M. (coordonatori), *Cercetarea antropologică în România. Perspective istorice şi etnografice*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2004, pp. 161-179.
Benga, Ileana, *Naraţiunea tradiţională între memorată şi basm*, în "Revista de Etnologie", nr. X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timişoara 2005 (în curs de apariţie).
Both, N., *Rituri funerare - vechime şi semnificaţii*, Anuarul de Folclor III-IV, Cluj-Napoca, 1983, pp. 36-59.
Boyer, Pascal, *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discou*rse, Cambridge University Press, 1990.
Bremond, Claude, *La logica dei possibili narrativi*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* di Barthes, Greimas,
Bremond, Claude, *Logica povestirii*, Editura Univers, Bucureşti, 1981.
Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 97-122.
Bettelheim, Bruno, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, tr.it., Feltrinelli, Milano, [s.a.].
Bronzini, Giovanni Battista, *La ricerca del significato nella fiaba popolare*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 33-36.
Brunel, Pierre (coord.), *Dictionnaire des mythes littéraire,* Editions du Rocher, 1988.

Calabrese, Stefano, *Fiaba,* Editrice Scandicci, Firenze, 1997.
Canciovici, Mihai Alexandru, *Povestitul în Vrancea*, Editura Neuron, Focşani, 1995.
Canciovici, M. Al., *Dinamica contextelor snoavei romanesti,* in "Anuarul Institutului de Etnografie si Folclor "Constantin Brailoiu", 6, 1995, Ed. Academiei Romane, pp. 117-133.
Carbone, Rocco, *Mito/romanzo. Semiotica del mito e narratologia*, Bulzoni Editore, [s.l.], [s.a.], pp. 15-47, 97-141.
Caprettini, Gian Paolo, *Aspetti della semiotica. Principi e storia*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1980, pp. 62-82 (Aspetti del testo), 146-169 (I formalisti russi e l'analisi del racconto).
Caprettini, Gian Paolo, *I contenuti della fiaba*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 109-122.
Caracostea, D., Bîrlea, O., *Problemele tipologiei folclorice,* , Editura Minerva, Bucureşti 1971.
Călin-Bodea, C., *Text şi context în definirea contemporană a memoratului: studiu de gen*, I, în AIEF, Tom 3/1992; II în AIEF, Tom 5/1994.
Cerina, Giovanna, *Cinque saggi nel fiabesco,* CUEC Editrice, Cagliari, 1992, pp. 59-81 (La fiaba tra oralità e scrittura: aspetti semiotici).
Chiţimia, I. C., *Folclorul românesc în perspectivă comparată,* Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
Cirese, Alberto Mario, *Prefazione (Qualcosa è fiaba: ma cosa?)* al vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. V-XIX.
Cirese, Alberto Mario, *Introduzione* al vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 7-19.
Cirese, Alberto Mario, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973.
Cirese, Alberto Mario, *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*. Corso tenuto dal Prof. A. M. Cirese nell'Anno Accademico 1961-62, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Magisterio, 1962.
Cirese, Alberto Mario, *Dal gioco di Ozieri al numerus clausus dei beati danteschi: tentativo di tipologia ideologica,* in vol. "Il dire e il fare nelle opere dell'uomo", [s.l.], [s.a.], pp. 39-63.
Cirese, Alberto Mario, *Di alcune semilogiche operazioni semiologiche,* in "Uomo e cultura. Rivista di Studi Etnologici", nr. 15-18/1976, S. F. Flaccovio Editore, Palermo, pp. 15-45.
Conci, Domenico A. (a cura di), *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* Guida Editori, Napoli, 1991.
Conci, Domenico Antonino, *Fenomenologia della metamorfosi*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 457-481.

Corbin, Henri, *L'imagination créatrice dans le soufisme d' Ibn-Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.
Corti, Maria, *Principiile comunicării literare*, tr.ro., Editura Univers, Bucureşti 1981.
Cruikshank, Julie, *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, University of Nebraska Press, Lincoln and New York, 1998, pp. 1-70.
Cuceu, Ion, *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie şi antropologie asupra naraţiunilor populare*, EFES, Cluj, 1999.
Culianu, Ioan Petru, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr.ro., Editura Nemira, Bucureşti, 1998.
Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo,* Humanitas, Bucureşti, 1997.
Cusatelli, Giorgio (a cura di), *Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee,* în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 15, aprile 1987, Grafo Edizioni.
Dalla Bernardina, Sergio, *L'effeto delega*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 3-12.
Dégh, Linda, *What is a Belief Legend?*, in "Folklore", vol. 107 (1996), pp. 33-46.
Dégh, Linda, Vazsonyi, Andrew, *The Memorate and the Proto-Memorate*, in "The Journal of American Folklore", vol. 87, No. 345 (Jul. – Sep., 1974), pp. 225-239.
Dégh, Linda, *Legend and Belief· Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.
Dégh, Linda, *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989.
Dégh, Linda, *Narratives in Society: a Performer-centered Study of Narration*, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, FF Communications no 255, 1995, pp. 33-89 (Creativity of story-tellers).
Dégh, Linda, *The variant and the folklorization process in märchen and legend*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 161-173.
Delitala, Enrica, Rapallo, Chiarella, *Ricerche in Sarddegna sulla narrativa tradizionale*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 13-31.
De Martino, Ernesto, *Sud e magia,* Feltrinelli, Milano, 1978.
Dini, Vittorio, *Immaginario della trasgressione nella cultura della terra, dell'acqua, dell'albero, del fuoco*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 201-214.
Doležel, Lubomir, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998.

Dolfini, Giorgio, *Sulla universalità della fiaba*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 33-42.
Donatella Ferrari-Bravo, *Per una storia dell'analisi strutturale del racconto*, saggio introduttivo al volume *La struttura della fiaba*, di E. M. Meletinskij, S. Ju. Nekljudov, E. S. Novik, D. M. Segal, Sellerio Editore, Palermo, 1977, pp. 25-53.
Dundes, Alan, *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, [s.l.], [s.a.].
Dundes, Alan, *The Morphology of North American Indian Folktales,* FFC (Folklore Fellows Communications), nr. 195, Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1964.
Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996.
Eco, Umberto, *Şase plimbări prin pădurea narativă*, Editura Pontica, Constanţa, 1997.
Ferraioulo, Augusto, *I racconti meravigliosi*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 33-47.
Ferretti, Roberto, *Dalla fiaba alla leggenda di fondazione. Appunti, esperienze, esempi di ricerca sul patrimonio narrativo orale di Grossetano*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 55-61.
Fine, Elizabeth C., *The Folklore Text from Performance to Print*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994 (1984[1]), pp. 16-56 (The Development of the Text in American Folkloristics), 57-88 (The Performance Approach: Implications for the Text)
Fochi, Adrian, *Estetica oralităţii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
P., Gallais, *La Fée à la Fontaine et à l'arbre. Un archétype du conte merveilleux et du récit courtois,* Amsterdam-Atlanta, GA, 1992.
Gallino, Tilde Giani, *La fiaba nell'interpretazione psicodinamica*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 191-200.
Gatto Trocchi, Cecilia, *La fiaba italiana di magia. Ipotesi di ricerca semiologica*, Bulzoni Editore, [s.l.], [s.a.]. (o perspectivă structuralistă asupra basmului fantastic)
Gatto Trocchi, Cecilia, *Narrare, ascoltare, ricordare. La fiaba di tradizione orale*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 383-405.
Genette, Gérard, *Figures III,* Editions du Seuil, Paris, 1972.
Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré,* Editions du Seuil, Paris, 1982, pp. 7-73, 434-453 (hypertext).
Genette, Gérard, *Finzione e dizione,* tr.it., Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994.
Genette, Gerard, *Introducere în arhitext. Ficţiune şi dicţiune*, tr.ro., Editura Univers, Bucureşti, 1994.

Genette, Gérard, *Frontiere del racconto*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 271-290.
Ginzburg, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, tr.ro., Polirom, Iaşi, 1995.
Goody, Jack, *Entre l'oralité et l'écriture*, tr.fr., Presses Universitaires de France, Paris, [s.a.].
Goody, J., *The interface between the written and the oral,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (1987).
Gorog-Karady, Veronika, *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la literature orale*, Editions du CNRS, Paris, 1989 (1984).
Greimas, A. J., *Elementi di una teoria dell'interpretazione del racconto mitico*, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 49-95.
Hamburger, Käte, *Logique des genres litteraires,* tr.fr., Editions du Seuil, Paris, 1986 (Stuttgart, 1977).
Harf-Lancner, Laurence, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, tr.it., Einaudi, Torino, 1989.
Herseni, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
Holbek, Bengt, *Variation and tale-type*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 471-486.
Honko, Lauri, *Types of comparison and forms of variation*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 391-402.
Jason, Heda, *Fluctuation in folk literature the how and the why?*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 419-438.
Jesi, Furio, *Sul mito e la fiaba*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 43-52.
Jolles, André, *Formes simples*, tr.fr., Editions du Seuil, Paris, 1972 (Tübingen 1930).
Kaivola-Bregenhøj, Annikki, *Variability and narrative context*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 47-64.
Labov, William and Waletzky, Joshua, *Analiza narativă: versiuni orale ale experienţei personale*, în vol. "Poetica americană. Orientări actuale", Studii critice, antologie, note şi bibliografie de Mircea Borcilă şi Richard McLain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, pp. 261-303.

Lavagetto, Mario, *'Una scala che affonda nelle viscere della terra' – Freud e la fiaba*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 53-80.
Lavinio, Cristina, *Potenza e magia della fiaba. La fiaba tra i generi edlla prosa narrativa orale tradizionale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 37-48.
Lavinio, Cristina, *Le forme della leggenda*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 25-32.
*** *Le monde des fées dans la culture médiévale*, Iième Congrès au Mont Saint-Michel (31.10 - 1.11.1994), Reineke-Verlag, Greifswald, 1994.
Liiceanu, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi a depăşirii*, Humanitas, 1995[2].
Liiceanu, Gabriel, *Despre limită*, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Lo Nigro, Sebastiano, *La fiaba tra scrittura e oralità*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 7-10.
Lo Nigro, S., *Struttura e funzione nel racconto popolare*, estratto da "Ricerca scientifica e mondo popolare", Monfredi Ed., Palermo, [s.a.].
Lo Nigro, S., *Tradizione e invenzione nel racconto popolare*, Firenze, Leo S. Olschki Editrice, 1964.
Lord, A. B., *The Singer of Tales,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.
Lüthi, M., *La fiaba popolare europea. Forma e natura,* Mursia Editore, Milano, 1992.
Mariotti, Martine, *Histoire d'une histoire. Comment conter peut être à la fois raconter et se raconter*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 65-74.
Meletinskij, E. M., Nekljudov, S. Ju., Novik, E. S., Segal, D. M., *La struttura della fiaba,* Sellerio Editore, Palermo, 1977, pp. 54-137 (Problemi di descrizione strutturale della fiaba di magia).
Meletinskij, Eleazar M., *Le conte entre le mythe et la nouvelle*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 43-55.
Meletinski, Eleazar M., *The Poetics of Myth*, Routledge, New York and London, 1998, pp.152-158.
Milillo, Aurora, *Narrativa di tradizione orale. Studi e ricerche,* Corrado Lampe Editore, Lanuvio, 1997.
Milillo, Aurora, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica,* Casa del libro editrice, Roma, 1983.

Milillo, Aurora, *Narrazione folklorica e sequenza repertoriale*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 1-11.
Milillo, Aurora e Monaci, Giulia, *'A quel ruscellodice che S. Giorgio a cavallo gli ha'nfilato la spada 'n boca'. Alcune considerazioni sul genere della leggenda di tradizione orale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 91-94.
Mugnaini, Fabio, *'... Da rraccontassi a vveglia'. Contesti e narratori nella tradizione orale*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 63-69.
Mullen, Patrick B., *The Relationship of Legend and Folk Belief*, in "The Journal of American Folklore", vol. 87, No. 84 (Oct. – Dec., 1971), pp. 406-413.
Nagy, Ilona, *Variability in aitiological legends*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 175-180.
Neagota, Bogdan, *Religie şi religiozitate populară. Perspective etnologice şi istorico-religioase*. În "Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor 'Constantin Brăiloiu'", tom 14-15 (2003-2004), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, pp. 103-126.
Neagota, Bogdan, *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală*, în "Revista de Etnologie", nr. X (2000-2003), Universitatea de Vest, Timişoara 2005 (în curs de apariţie).
Neumann, Siegfried, *Variability in repertory and performance of Mecklenburg folkstory tellers*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 75-82.
Nicolaïsen, Wilhelm F. H., *Variability and creativity in folk-narrative*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 39-64.
Nikiforov, Alecsandr I., *Per uno studio morfologico della fiaba popolare*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 87-91.
Nişcov, Viorica, *'A fost de unde n-a fost'. Basmul popular românesc. Excurs critic şi texte comentate*, Editura Humanitas, Bucureşti 1996.
Ofrim, Alexandru, *Cheia şi psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească*, Editura Paralela 45, Piteşti – Bucureşti – Braşov – Cluj-Napoca, 2001, pp. 105-131 (Scrisul, cartea şi comunitatea tradiţională)
Olson, D.R., Torrance, N. (editors), *Literacy and orality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London and New York, 1997 (1982[1]), pp. 31-77 (Some psychodynamics of orality), 78-116 (Writing restructures consciousness)
Pavel, T.G., *Mondi di invenzione. Realtà e immaginario narrativo*, tr.it., Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1992 (Harvard 1986).
Pavel, Toma, *Lumi ficţionale*, tr.ro., Editura Minerva, Bucureşti, 1992.
Pavel, Toma, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, tr.ro., Editura Univers, Bucureşti, 1993.
Pelen, Jean-Noël, *Le néocontage en Cévennes. Variations sur le thème du même ou l'illusion de l'identique*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1990, pp. 360-371.
Peuckert, W. E., *Lenore*, FFCommunications No 158, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, [s.a.].
Piniès, J.-P. (editeur), *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, Garae, Carcassonne, [s.a.].
Pleşu, Andrei, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea românească, 1988.
Pottier, Richard, *Essai d'anthropologie du mythe,* Editions Kimé, Paris, 1994.
Propp, V. I., *Transformările basmelor fantastice*, în vol. "Ce este literatura? Şcoala formală rusă", antologie şi prefaţă de Mihai Pop, Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 662-683.
Propp, Vladimir I., *Morfologia basmului*, Editura Univers, Bucureşti, 1970.
Propp, V. I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
Vladimir Ja. Propp, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, a cura di Franca Crestani, Einaudi Editore, Torino, 1990.
Propp, Vl., *Morfologia dela fiaba. Le radici storiche dei racconti di magia*, tr.it., Grandi Tascabili Economici Newton, 1992.
Pugliatti, Paola, *Lo sguardo nel racconto. Teorie e prassi del punto di vista*, Zanichelli, Bologna, 1989.
Richter, Dieter, *Contenuti sociali delle fantasie fiabesche nel corso del mutamento storico*, în vol. *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980, pp. 227-238.
Ricoeur, Paul, *Tempo e racconto,* vol. I şi II (La configurazione nel racconto di finzione), Jaca Book Spa, Milano, 1987.
Röhrich, Lutz, *Folktales and Reality*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [s.a.], pp. 9-56 (The Genres of Folk Narrative and their Relationship to Reality), 57-141 (The folktale and the Reality of the Magical World-View Magic).
Roşianu, N., *Structura şi geneza basmului fantastic*, în "Eseuri de folclor", Editura Univers, Bucureşti 1981.
Roşianu, Nicolae, *Stereotipia basmului*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

Rubin, David, *Memory in Oral Traditions. The Cognitive Psychology of Epic, Ballads and Counting-out Rhymes*, Oxford University Press, New York, 1995.
Sandklef, A., *Singing flails. A study in threshing-floor constructions, flail-threshing traditions and the magic guarding of the house*, FF Communications, No. 136, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1949.
Sanga, Glauco, *I generi della narativa popolare italiana*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 49-53.
Sanga, Glauco, *Langue du conte et style oral. Reflexions sur les publications italiennes*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 169-175.
Schenda, Rudolf, *Raccontare fiabe, diffondere fiabe. Trasformazioni delle forme di comunicazione di un genere popolare*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 12, ottobre 1985, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici,* a cura di Lidia Beduschi, Grafo Edizioni, Brescia, pp. 77-85.
Schenda, Rudolf, *Le letture popolari e il loro significato per la narrativa orale in Europa*, în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 36, ottobre 1997, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, a cura di Daniela Perco, Grafo edizioni, Brescia, pp. 13-24.
Pop, Mihai, *Mitul Marii Treceri*, în „Folclor literar", nr. II, Timişoara, 1968.
Scholes, R., Kellogg, R., *La natura della narrativa,* Il Mulino, Bologna, 1970, pp. 4-21.
Simonsen, Michèle, *La variabilité dans les légends. Les récits danois sur les loups-garous*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 181-189.
Steiner, Peter, *Il Formalismo russo,* Il Mulino, Bologna, 1991, cap. III (L'organismo).
Thompson, Stith, *The Folktale,* The Dryden Press, New York, 1951.
Todorov, Tzvetan, *Il racconto letterario*, Greimas, în vol. *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp,* di Barthes, Greimas, Bremond, Eco, Gritti, Morin, Metz, Todorov, Genette, tr.it., Bompiani, Milano 1980 (1969), pp. 229-270.
Todorov, Tzvetan, *Poetique de la prose,* Editions du Seuil, Paris, [s.a.].
Todorov, Tzvetan, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
Tonkin, Elizabeth, *Narrating our past. The social construction of oral history,* Cambridge University Press, Cambridge 1995 (1992).
Truţă, Doina, *Sechei Machedon – povestitor din Braniştea*, în REF, 12 (1967), pp. 223-230.
*** *Tutto è fiaba. Atti del Convegno Internazionale di studio sulla Fiaba*, Emme Edizioni, Milano, 1980.

Vetişanu, Vasile, *Deschideri filosofice în cultura tradiţională*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1989.
Vincensini, Jean-Jacques, *Le motif, forme symbolique*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 523-540.
Vincensini, Jean-Jacques, *Pensée mythique et narrations médiévales*, H. Champion Editeur, Paris 1996.
Voigt, Vilmos, *Sur les niveaux de variantes de contes*, in "D'un conte… à l'autre. La variabilité dans la littérature orale", edité par Veronika Görög-Karady, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 403-414.
von Franz, Marie-Louise, *Le fiabe interpretate,* tr.it., Editore Boringhieri, Torino, 1980.
von Franz, Marie-Louise, *Problems of the feminine in the fairytales*, tr.it., Spring Publications, Texas, 1972.
Von Sydow, C. W., *Selected papers on folklore,* Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, [s.a.].
Vrabie, Gheorghe, *Structura poetică a basmului*, Editura Academiei RSR, Bucureşti 1975, p. 117-133.
Zagnoli, Nello, *Texte avec ou sans contexte*, in vol. *Le Conte de Tradition Orale dans le Bassin Mediterraneen,* Actes des Rencontres de Carcassonne, edité par J.-P. Piniès, Garae, Carcassonne, [s.a.], pp. 177-182.
Zolla, Elémire, *Considerazioni sulla fiaba*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 215-222 (una rassegna di temi: l'eroe che debella il mostro, il figlio dell'orso, l'essere soprannaturale che seduce il marito o la moglie terrestre dell'eroina o dell'eroe, la Principessa nel sudario, il ciclo degli oggetti magici).

Dicţionare şi tipologii ale naraţiunilor orale

Aarne, Anti & Thompson, Stith, *The types of Folktale. A Classification and Bibliography,* FF Communications No 184, Helsinki, 1964.
D'Aronco, Gianfranco, *Le fiabe di magia in Italia,* Arti Grafiche Friulane, Udine, 1957.
D'Aronco, Gianfranco, *Indice delle fiabe toscane,* Leo S. Olschki - Editore, Firenze, 1953.
Bîrlea, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
Christiansen, Reidar Th., *The Migratory Legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants,* Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1958.
Cirese, Alberto M. e Serafini, Liliana (a cura di), Aurora Milillo (con la collaborazione iniziale di), *Discoteca di Stato. Tradizioni orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe, leggende,*

storie e aneddoti, indovinelli, proverbi, notizie sui modi tradizionali di espressione e di vita ecc., di cui alle registrazioni sul campo promosse dalla Discoteca di Stato in tutte le regioni italiane negli anni 1968-69 e 1972, Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, Roma, 1975.
Delitala, Enrica, *Gli studi sulla narrativa tradizionale sarda. Profilo storico e bibliografia analitica,* Gallizzi - Sassari, Cagliari, 1970.
Del Monte Tammaro, Cosimo, *Indice delle fiabe abruzzesi,* Leo S.Olschki Editore, Firenze, 1971.
Lo Nigro, S., *Racconti popolari siciliani,* Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1957.
Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*, Paideia, Bucureşti, 1998.
Papahagi, Tache, *Mic dicţionar folkloric. Spicuiri folklorice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979.
Rotunda, D.P., *Motif-Index of the Italian Novella in Prose,* Indiana University, Bloomington, 1942.
Súillabháin, S. Ó. & Christiansen, R. Th., *The Types of Irish Folktales*, FF Communications, No. 188, Vol. LXXVIII, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1963.
Şăineanu, L., *Basmele române în comparaţie cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice,* Editura Minerva, Bucureşti, 1978[2] (1894).
Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medioeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.* Rosenkilde and Bagger, Copenhagen: Vol. I (A-C), 1955; vol. II (D-E), 1956; vol. III (F-H), 1956; vol. IV (J-K), 1957; vol. V (L-Z), 1957; vol. VI (Index), 1958.
Taloş, Ion, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar*, Editura enciclopedică, Bucureşti, 2001.
Thompson, Stith & Roberts, Warren E., *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon,* Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1960.
Thompson, Stith & Balys, Jonas, *The Oral Tales of India,* Folklore Series no.10, Indiana University Press, Bloomington, 1958.
Tubach, Friederic C., *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales,* Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1969.

Capitolul II. Memorie şi transmitere

Memorie

Atkinson, R.C., Shiffrin, R.M., *Human memory: A proposed system and its control processes*, in Spence, K.W., Spence, J.T. (eds.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory,* vol. II, Academic Press, New York, 1968.

Baddeley, A.D., *Working memory,* Oxford University Press, Oxford, 1986.
Baddeley, A.D., Hitch, G.J., *Working memory*, in G.H.Bower (ed.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory,* vol. VIII, Academic Press, New York, 1974.
Baddeley, A.D., Thomson, N., Buchanan, M., *Word lenght and the structure of short-term memory,*in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour", 14, 1975, pp. 575-589.
Baddeley, A.D., Lieberman, K., *Spatial working memory,* in R.S.Nickerson (Ed.), *Attention and performance,* vol.VIII, Lawrence Erlbaum Assiciates Ltd., Hillsdale, NJ, 1980.
Baddeley, A., *Essentials of Human Memory*, Psychology Press, 1999.
Barnard, A., Spencer, J. (editors), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,* Routledge, London 1996.
Bower, G.H., *Commentary on mood and memory,*in "Behavioural Research and Therapy", 25, 1987, pp.443-455;
Campione, J.C., Brown, A.L., Bryant, N.R., *Individual differencies in learning and memory,* in R.J.Sternberg, (Ed.), *Human abilities: An information-processing approach,* Freeman, New York, 1985, pp.103-126.
Caprettini, G.P., *Semiologia del racconto*, Laterza, Bari, 1992.
Cohen, N.J., *Preserved learning capacity in amnesia: Evidence for multiple memory systems,* in L.R.Squire, N.Butters (Eds.), *Neuropsychology of memory,* Guilford Press, New York, 1984.
Collins, A.M., Quillian, M.R., *Retrieval time from semantic memory,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior", 8, 1969, pp. 240-248.
Collins, A.M., Loftus, E.F., *A spreading activation theory of semantic processing,* in "Psychological Review", 82, 1975, pp. 407-428.
Constantin, Ticu, *Memoria autobiografică. Definirea sau redefinirea propriei vieţi*, Institutul European, Iaşi, 2004.
Craik, F.I.M., Tulving, E., *Depth of processing and the retention of words in episodic memory,* in "Journal of Experimental Psychology: general", 104, 1975, pp.268-294.
D'Andrade, R., *The development of cognitive anthropology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Ducrot, O. e Todorov, Tz., *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio,* Isedi, Milano, 1972.
Eich, E., *The cue-dependnt nature of state-dependent retrieval,* in "Memory and Cognition", 8, 1980, pp.157-173;
Eysenck, M.W. (a cura di), *Dizionario di psicologia cognitiva,* tr.it., Edizioni Laterza, Roma-Bari 1994 (Oxford 1990).
Fernandez, A., Glenberg, A.M., *Changing environmental context does not reliably affect memory,* in "Memory and Cognition", 13, 1985, pp. 333-345.
Flavell, J.H., *Developmnetal studies of mediated memory*, in H.W.Reese, L.P.Lipsitt (Eds.), *Advances in child development and behavior,* vol.V, Academic Press, New York, 1970.

Graf, P., Squire, L.R., Mandler, G., *The information that amnesic patients do not forget*, in "Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition", 10, 1984, pp. 164-178.
Hyde, T.S., Jenkins, J.J., *Differential effects of incidental tasks on the organization of recall of a list of highly associated words,* in "Journal of Experimental Psychology", 82, 1969, pp.472-481.
Johnson, T.L., Klinger, E., *A non-hypnotic failure to replicate mood-dependent recall,* in "Bulletin of the Psychonomic Society", 26, 1988, pp. 191-194.
Lavinio, C., *Modello narrativo e intreccio nella fiaba: i condizionamenti della memoria,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987: *Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee,*a cura di G.Cusatelli, pp. 41-47.
Mecklenbrauker, S., Hager, W., *Effects of mood on memory: Experimental tests of a mood-state-retrieval hypothesis and mood-congruity hypothesis,* in "Psychological Research", 46, 1984, pp. 355-376.
Morris, P.E., Stevens, R., *Linking images and free recall,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior", 13, 1974, pp. 310-315.
Morris, P.E., Jones, S., Hampson, P.J., *An imagery mnemonic for the learning of people's names,* in "British Journal of Psychology", 69, 1978, pp.335-336.
Morris, P.E., Cook, N., *When do first letter mnemonics help recall?*, in "British Journal of Educational Psychology", 48, 1978, pp.335-336.
Overton, D.A., *State dependent learning and drug discriminations,* in L.L.Iverson, S.D.Iverson, S.N.Snyder (Eds.), *Handbook of psycho-pharmacology,* vol. XVIII, Plenum, New York 1984, pp. 59-127, apud M.W.Eysenck, op.cit, art. *Memoria stato-dipendente,* pp. 240-245.
Paivio, A., *Images in Mind: The evolution of a theory*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1991.
Roediger, H.L., Blaxton, T.A., *Retrieval modes produce disscociations in memory for surface information,* in D.S.Gorfein, R.R.Hoffman (Eds.), *Memory and cognitive processes: The Ebinghaus centennial conference*, Lawrence Erlbaum Associates Ltd., Hillsdale, NJ, 1987.
Roncato, Sergio, Zucco, Gesualdo, *I labirinti della memoria,* Il Mulino, Bologna, 1993.
Ruthrof, H., *The Reader's Construction of Narrative,* Routledge and Kegan Paul, London, 1981.
Schachter, D.L., *Implicit memory: History and current status,* in "Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition", 13, 1987, pp.501-518.
Shallice, T., *Specific impairments of planning,* in "Philosophical Transactions of the Royal Society London", B, 1982, pp.199-209.
Schank, R.C., Abelson, R.P., *Scripts, plans, goals and understanding,* Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 1977.
Smith, E.F., Shoben, E.J., Rips, L.J., *Structure and process in semantic memory: A featural model for semantic decisions,*in "Psychological Review", 81, 1974, pp. 214-241.
Stigler, J.W., Shweder, R.A., Herdt, G. (eds.), *Cultural psychology. Essays on comparative human development,* Cambridge University Press, 1990.

Tulving, E., *Episodic and semantic memory,* in E.Tulving, W.Donaldson (Eds.), *Organization of memory*, Academic Press, New York 1972, pp. 381-403.
Tulving, E., *How many memory systems are there?*, in "American Psychologist", 40, 1985, pp. 385-398.
Yekovich, F.R., Thorndyke, P.W., *An evaluation of alternative functional models of narrative schemata,* in "Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour", 20, 1981, pp. 454-469.

Transmitere culturală

Barozzi, G., *Ricezione e funzioni dei racconti d'argomento mitico*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 33-38.
Beduschi, L., *Il testo, la scena. Appunti di semiotica del testo orale,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 49-52.
Beduschi, L., *Il testo, la scena. Appunti di semiotica del testo orale,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 49-52.
Bonte, Pierre şi Izard, Michel, *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Polirom, Iaşi, 1999 (1991), pp. 673-675 (s.v. *Tradiţie*), 675-677 (s.v. *Transmitere*).
Boyer, P., *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
Caprettini, Gian Paolo, *Semiologia del racconto,* Laterza, Bari, 1992, pp. 161-179 (Memoria e silenzio. Il racconto come 'forma mentis').
Caprettini, G. P., *Simboli al bivio*, Sellerio Editore, Palermo 1992.
Cerosimo, Adalberto, *Il tempo nella tradizione popolare della leggenda e della fiaba,* in *Il tempo tra scienza, fantastico e mito,* Atti di Fancon 1992, XVIIIo Congresso Nazionale della Fantascienza e del Fantastico, Keltia Editrice, Aosta, 1992Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale occidentului*, tr.ro., Nemira, Bucureşti, 1996.
Cirese, A.M., *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*. Corso tenuto dal Prof. A.M.Cirese nell'Anno Accademico 1961-62, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Magisterio, 1962.
Cirese, Alberto Mario, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo editore, Palermo, 1973.
Culianu, I. P., *Gnozele dualiste ale occidentului*, Nemira, Bucureşti 1996.
Culianu, Ioan Petru, *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi,* tr.it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991.
Cusatelli, Giorgio (a cura di), *Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee,* în "La Ricerca Folklorica" (RF), numero 15, aprile 1987, Grafo Edizioni (memorie, creaţie şi piaţă şi transmiterea narativă a naraţiunilor orale).
De Martino, Ernesto, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Edizioni Argo, Lecce, 1997.
Dilley, Roy (editor), *The Problem of Context*, Berghahn Books, New York – Oxford, 1999.

Duranti, A. & Goodwin (editors), Ch., *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*, 11, Cambridge University Press, 1995 (1992).
Gatto Trocchi, Cecilia, *La sorgente di Mnemosine. Memoria, cultura, racconto,* Bulzoni Editore, Roma, 1998, pp. 15-70.
Gatto Trocchi, Cecilia, *Narrare, ascoltare, ricordare. La˙fiaba di tradizione orale*, în vol. *Da spazi e tempi lontani. La fiaba nelle tradizioni etniche,* a cura di Domenico A.Conci, Guida Editori, Napoli, 1991, pp. 383-405.
Herskovits, Melville J., *Acculturation. The Study of culture Contact*, J. J. Augustin Publishers, New York City, 1938.
Maffei, M. M., *Achille e la tartaruga. Miti, usanze e rituali nella pesca della tartaruga nel Mediterraneo,* in "Navis" n.1/1999.
Maffei, M. M., *Capelli di serpe. Cunti e credenze delle Isole Eolie,* Roma, Meltemi, 1995.
Milillo, Aurora, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica,* Casa del libro editrice, Roma, 1983, pp. 7-125 (Dalla favola alla memoria storica).
Moretti, R., *Le molte latitudini di Ioan Petru Culianu (1950-1991)*, tesi in estetica (Relatore: Ch.ma Prof.ssa Grazia Marchian), Corso di laurea in Conservazione dei Beni Culturali, Facoltà di Lettere e Filosofia in Arezzo, Università degli Studi di Siena, Anno Accademico 1998-1999.
Moretti, Roberta, *Ioan P. Culianu, storico delle idee: esempi di metodologia ermeneutica*, în volumul "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni" (Atti del convegno. Accademia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000), a cura di I. Benga e B. Neagota, PUC, Cluj-Napoca, 2002, pp. 335-346.
Patapievici, H.-R. *Postfata* la I.P.Culianu, *Gnozele dualiste ale occidentului*, Nemira, Bucureşti, 1996, pp. 345-378.
Pianta, B., *Cultura orale: memoria, creazione, mercato*, in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 11-14.
Sanga, G., *I generi della narrativa popolare italiana*, in "La Ricerca Folklorica" 12, 1985, pp. 49-53.
Schmidt, Wilhelm, *The Culture Historical Method of Ethnology. The Scientific Approach to the Racial Question*, tr.en., Fortuny's Publishers, New York, 1939.
Schmidt, Wilhelm, *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, tr.en., Methuen & Co. Ltd, London, 1931.
Tonkin, Elizabeth, *Narrating our past. The social construction of oral history,* Cambridge University Press, Cambridge 1995 (1992), pp. 38-49 (The teller of the tale: authors and their authorizations), 51-65 (Structuring an account: the work of genres), 66-82 (Temporality: narrators and their times), 83-96 (Subjective or objective? Debates on the nature of oral history), 97-112 (Memory makes us, we make history).
Tullio-Altan, Carlo e Massenzio, Marcello, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998.
Venturelli, G., *La trasmissione della fiaba. Analisi di un caso di trasmissione familiare,* in "La Ricerca Folklorica", 15, 1987, pp. 53-62.

Capitolul III. Tematizări narative ale transferului de rod între lumi

Atkinson, P., *The Ethnographic Imagination. Routledge*, New York. 1994.
Augé, M., *Religie şi antropologie*, Editura"Jurnalul Literar", 1995.
Avram, V., *Constelaţia magicului*, Universitatea Creştină, Năsăud, 1994.
Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 1992.
Bîrlea, O., *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, EdituraŞtiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
Blaga, L., *Opere X. Trilogia valorilor*. EdituraMinerva, Bucureşti, 1987.
Bloch, M., Ritual, *History and Power. Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, New York, 1989.

Brătulescu, M., *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
Candrea, I.A., *Iarba fiarelor*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1928.
Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dicţionar de simboluri*. Editura Artemis, Bucureşti, 1994.
Clebert, J.-P., *Bestiar fabulos. Dicţionar de simboluri animaliere*. Editura Artemis-Cavallioti, Bucureşti, 1995.
Coatu, N., *Structuri magice tradiţionale*, Editura BIC ALL, Bucureşti, 1998.
Coman, M., *Mitologie populară românească*, 2 vol., Editura Minerva, Bucureşti, 1986, 1988.
Cuceu, I., *Fenomenul povestitului. Coordonate sociale*, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. IX, Cluj-Napoca, 1977, pp. 347-364.
Cuceu, I., Cuceu, M., *"Sângeorzul" - un ritual mana în folclorul românesc*, Anuarul de folclor II, Cluj-Napoca, 1981, pp. 201-214.
Culianu, I.P., *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, Bucureşti, 1996.
Culianu, I.P., *Mircea Eliade*, Nemira, Bucureşti, 1995.
Cumont, Fr., *Lux Perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949.
*** *Dicţionarul Limbii Române*, Serie nouă, tomul VI, fascicula I. Editura Acad. R.P.Române, Bucureşti.
Durand, G., *L'Imagination symbolique*, Quadrige / PUF, Paris, 1984.
Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977.
Durkheim, E., *Formele elementare ale vieţii religioase*, Polirom, Iaşi, 1995.
Eliade, M., *Littérature orale*, în "Histoire des littératures", I, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1955, pp. 19-20.
Eliade, M., *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991.
Eliade, M., *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
Eliade, M., *Imagini şi simboluri*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Eliade, M., *Nostalgia originilor*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
Evseev, I., *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Amarcord, Timişoara, 1997.
Evseev, I., *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timişoara, 1994.

Fochi, A., *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
Frazer, J. G., *Creanga de aur*, 5 vol., Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
Ghinoiu, I., *Obiceiuri populare de peste an*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.
Ghinoiu, I., *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988.
Ginzburg, C., *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Polirom, Iaşi, 1996.
Gorovei, A., *Literatură populară*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
Gorovei, A., *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Librăriile SOCEC, Bucureşti, 1915.
Humphrey, C., Onon, U., *Shamans and Elders*, Cambridge University Press, 1996.
Ioniţă, M., *Cartea vâlvelor. Legende din Apuseni*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
Laqueur, Th., *Corpul şi sexul*, Humanitas, Bucureşti, 1998.
Liiceanu, A., *Povestea unei vrăjitoare*, Editura ALL, Bucureşti, 1996.
Marian, S.Fl., *Sărbătorile la români*, Vol. II, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.
Mauss, M., Hubert, H., *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iaşi, 1996.
Maxwell, J., *Magia*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.
Meslin, M., *Ştiinţa religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993.
Mesnil, M., *Revenants et sorciers: entre vie et mort*, Cahiers de Litterature Orale, no. 27, Inalco, 1990, pp. 175-194.
Molitor, U., *Despre vrăjitoare şi prezicătoare*, Editura Tornada, Bucureşti, 1991.
Muşlea, I., *Cercetări folklorice în Ţara Oaşului*, Anuarul Arhivei de Folklor, nr. I, 1932, "Cartea românească", Cluj, pp. 117-240.
Nagy, O., *Obiceiul povestitului şi transmiterea basmului*, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei / 1971-1973, Cluj, 1973, pp. 603-610.
Neagota, B. *Ficţionalizare şi mitificare în proza orală*, în "Revista de Etnologie", nr. X 2000-2003, Universitatea de Vest, Timişoara 2005 în curs de apariţie.
Niculiţă-Voronca, E., *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Polirom, Iaşi, 1998.
Palou, J., *Vrăjitoria*, Editura de Vest, Timişoara, 1992.
Pamfile, T., *Mitologie românească*, Editura ALL, Bucureşti, 1997.
Pamfile, T., *Sărbătorile la români*, Editura Saeculum I. O., Bucureşti, 1997.
Parkin, D., *Ritual as spatial direction and bodily division. Understanding Rituals*, Routledge, London, 1992, pp. 11-25.
Pavel. T., *Lumi ficţionale*, Editura Minerva, Bucureşti, 1992.
Pavelescu, Gh., *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1945.
Pavelescu, Gh., *Mana în folklorul românesc*, Sibiu, 1944.
Ritchie, D. A., *Doing Oral History*, Twayne Publishers, Prentice Hall International, 1995,

Rosetti, Al., *Limba descântecelor româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
Rubin, D. C., *Memory In Oral Traditions*, Oxford University Press, New York, 1995.
Rusell-Bernard, H., *Research Methods In Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek, 1995.
Schachner, R., *The Future Of Ritual. Writing On Culture And Performance*, Routledge, London, 1995.
This, B., *Naître... et sourire*, Flammarion, Paris. 1983.
Van der Leeuw, G., *La religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*, Payot, Paris, 1948.
Vidal, J., *Symbols et religions*, Centre d'histoire des religions, Louvain-La-Neuve, 1990.
Vulcănescu, R., *Mitologie română*, Editura Acad. RSR, Bucureşti, 1985.

Capitolul IV. Rituri şi ceremonialuri

A.F.C. (Arhiva de Folclor Cluj a Academiei Române)
A.D.L.R. (Arhiva Dicţionarului Limbii Române)
Badea Anton, *Trei obiceiuri din Câmpia Transilvaniei*, în "Marisia. Studii şi materiale", V, Târgu-Mureş, 1975, pp. 363-373.
Benga, Ileana, *Rubare il latte: fertilità terrena e minaccia del vivente. Note su un' indagine etnografica in Zarand, Romania*, in "Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni" (Atti del convegno. Accademia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000), a cura di I. Benga e B. Neagota, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp.261-280.
Bîrlea Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
Buhociu, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979,.
Comănici Germina, Maier Radu, 1981, *Un obicei calendaristic intre tradiţie şi contemporaneitate: Boul Instruţat*, in "Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", nr. 3, pp. 125-136.
Cosma V., *Cinci sate din Ardeal*, Cluj, 1933.
Creţu, Vasile Tudor, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Facla, Timişoara, 1980
Cuceu Ion, *Obiceiuri şi credinţe în legătură cu ocupaţiile tradiţionale la Gîrbou, jud. Sălaj*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-1973, Cluj, 1973, pp. 435-456.
Cuceu Ion, Cuceu Maria, *'Sângeorzul' – un ritual mana în folclorul românesc*, în "Anuarul de folclor", II, Cluj-Napoca, 1981, pp. 201-214.
Cuceu Ion, Cuceu Maria, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
Eliade, Mircea, , *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, tr.ro., Humanitas, Bucureşti, 1997 (ed. orig. 1951).

Eliade, Mircea e Culianu, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993.
Fochi Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
Frazer, James George, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr.it., Newton Compton editori, Roma, 1992.
Gherman T., *Ploaia în credinţele poporului*, în "Comoara satelor", II, nr. 2, p. 25 şi nr.4, pp. 57-59, 1924, Blaj [obiceiul din 5 sate: Sântu, Măhăceni, Cacova Aiudului, Săsciori şi Sâncel];
Gherman Traian, *Meteorologie populară. Observări, credinţe şi obiceiuri*, ed. de A. Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2002[2] (1928[1]), pp. 65-85.
Gherman Traian, *Plugarul sau trasul în apă*, în "Anuarul de Folclor", II, 1981, pp. 157-200.
Gherman Traian, *Sângeorzul sau Bloaja, un obicei agrar la românii din Transilvania*, în "Anuarul de Folclor", V-VII (1984-1986), Cluj, 1986, pp. 89-118.
Ghinoiu, Ion (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul II: Banat, Crişana, Maramureş*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.
Ghinoiu, Ion (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul III: Transilvania*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003.
Ghinoiu, Ion (coord.), *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român. Volumul I: Oltenia*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.
Herseni, Traian, *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
Lăpuşneanu, Ion, *Împănatul boului pe Valea Someşului Mare*, în "Samus", nr. I (1976-1977) Dej, 1978, pp. 61-66.
Lăpuşeanu, Ion, *Moşceii – o specie necunoscută a teatrului focloric*, în "Tribuna", an XVII, nr. 41, 1973, p. 10.
Lazăr, Emil, *Obiceiul păpărugilor in satul Nireş*, in "Samus", nr. I (1976-1977) Dej, 1978, pp. 57-60.
Manolescu, Gabriel, *Despre originea, semnificaţiile şi tipologia unui obicei străvechi: strigarea peste sat*, în "Folclor literar", I, Timişoara, 1967, pp. 111-150.
Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte*, vol. I, Berlin, 1904[2].
Marian, S. Fl., *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994[2] (1899[1]).
Medan, Virgil, *160 melodie populari strumentali* (*160 melodii populare instrumentale*), Cluj, 1968.
Muntean, Ironim e Sabău, Doru, *Borbolatiţa din satul Limba, com. Giugud*, videodocumentario presentato ai Colloqui di Etnografia e Folklore, Alba-Iulia, 22 maggio 2004.

Muşlea, Ion, *Obiceiul junilor braşoveni* (1930), in "Cercetări etnografice şi de folclor", edizione di Ion Taloş, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 37-139.
Nistor, Francisc, Măştile populare şi jocurile cu măşti din Maramureş, Baia-Mare, 1973.
Pavelescu, Gheorghe, *Mana în folclorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului* (1942), in „Magia la români. Studii şi cercetări dspre magie, descântece şi mană", Editura Minerva, Bucureşti, 1998[2], pp. 189-290.
Petri, Ovidiu, *Înstruţatul boului în satul Tăure*, în "Arhiva someşană. Studii şi comunicări", Năsăud, 1975, pp. 273-281.
Pop, Dumitru, *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, pp. 132-144 (Paparuda).
Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, 1976 (1999[2]).
Rădulescu, N. Al., *Sângeorzul*, in "Revista geografică română", I, Cluj, 1938.
Retegan, G., *Dracii din Valea Ţibleşului*, în REF, nr. 4, 1957, pp. 27-54.
Stoica-Vasilescu, Lia, *Paparuda*, in REF, tom 15, nr. 5, 1970, pp. 373-387.
Téglás István, *A gocoj*, în rev. "A Magyar Nemzeti Múzeum Érstesitöje", Budapest, 1910, pp. 243-246.
Teodorescu, G. Dem., *Încercări critice asupra unor credinţe, datine şi moravuri ale poporului român*, Bucureşti, 1874.
Timoce, Cosmina Garofiţa, Suciu Octavia e Meşter Mihai, *Instruţatul boului la Tăure*, in "Studii şi Cercetări Etnoculturale", Complexul Muzeal Judeţean Bistriţa-Năsăud, vol. VIII (2003), Editura George Coşbuc, Bistriţa, 2003.
Viciu, A., *Datini de Sângiorz*, in "Comoara satelor", IV, nr. 4, 1926, pp. 53-55, Blaj
Vuia, Romulus, Originea jocului de căluşari *(1922), in "Studii de etnografie şi folclor", ed. de Mihai Pop e Ioan Şerb, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, pp. 110-140.*

CUPRINS

Introducere 5

Capitolul I. Naratologie
§ 1. Dimensiuni teoretico-literare ale naraţiunilor orale 14
§ 1.1. Ritualul funerar şi magia populară ca fracturi ale limitelor. Posibile teoretizări ale intervalului de dincolo de hotare 16
§ 1.2. Lumile narative şi interstiţiile lor 34
§ 2. Tărâmul celălalt şi povestirile lui 49
§ 2.1. Constante de comunicare ale naraţiunii populare 49
§ 2.2. Între memorată şi basm: rupturi de nivel ontic 64
§ 3. Naraţiunea tradiţională între memorată şi basm 77

Capitolul II. Memorie şi transmitere 88
§ 1. Teorii ale memoriei 89
§ 2. Transmiterea prin tradiţia folclorică 106

Capitolul III. Tematizări narative ale transferului de rod între lumi
§ 1. Mana ca topos privilegiat al existenţei intervalului 120
§ 2. Ipoteze, metodologie şi finalitate în studiul magiei de luat laptele 122
§ 3. Practici magice de transfer al manei şi corespondenţe în plan mitic 127
§ 4. Luatul şi întorsul laptelui la vite 135

Capitolul IV. Rituri şi ceremonialuri
§ 1. Practici ceremoniale de Sângeorz în Transilvania septentrională 159

Epilog. Între lumea de aici şi lumea de dincolo în cultura tradiţională românească 184

Bibliografie 189